

مجلة نصف سنوية تعنى بالشؤون الثقافية
والتاريخية والسياسية والاجتماعية للحج

٣٤




بسم الله الرحمن الرحیم

دو فصلنامه « ميقات الحج »

كاتب:

محمدى رى شهرى

نشرت فى الطباعة:

مشعر

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

میقات الحج-المجلد ۳۴

اشارة

عنوان و نام پدیدآور : میقات‌الحج : مجله نصف سنویه، تعنی بالشوون الثقافیه .....محمد محمدی‌ری‌شهری.

مشخصات نشر : [بی‌جا: بی‌نا، ۱۴۱۷ق = ۱۳۷۵.

مشخصات ظاهری : ۳۰۰ص.:نمونه، عکس.

شابک : ۵۰۰۰ ریال

وضعیت فهرست نویسی : فهرست نویسی توصیفی

یادداشت : عربی.

یادداشت : شماره پنج این مجله بنام میقات الحج است.

یادداشت : پشت جلد به انگلیسی: Mighat al - Haj.

یادداشت : کتابنامه.

شناسه افزوده : محمدی ری‌شهری، محمد، ۱۳۲۵ -، مدیر مسئول

شناسه افزوده : قاضی‌عسکر، سیدعلی، ۱۳۲۵ -

شماره کتابشناسی ملی : ۱۵۴۲۸۹۶

ص: ۱

اشارة

ص: ٢

الإله فى كلمة الإخلاص

ص: ٣

آية الله الشيخ جعفر السبحانى

إنّ المسلمين فى زيارتهم البيت الحرام يـذكرون موقفاً خالـداً لنبيهم العظيم حيث وقف ذات يوم على صـخرة فى جبل الصـفا منادياً بصوت عال، وقال: «أرأيتكم إن أخبرتكم أن العدو مصبحكم أو ممسيكم، أكنتم مصدّقيّ؟»

قالوا: بلى، قال: فإنى نذير لكم من بين يدى عذاب شديد ... ثم دعاهم إلى كلمة التوحيد، وقال:

«قولوا لا إله إلّا الله تفلحوا»

فاستجاب لدعوته قليل من الناس ورفض الأكثرون، ولكن دعوته انتشرت بفضل الله تعالى فى مكة والقبائل المحيطة بها، إلى أن عمّت غالب أرجاء الدنيا.

فعلى المسلمين أن يعيدوا النظر فى فهمهم لمعنى كلمة التوحيد.

وهذا المقال يتكفل بتبيين مفهوم الإله، فى هذه الكلمة المباركة.

معنى «الإله» فى الذكر الحكيم

المشـهور أنّ «الله» أصـله «إله» فحـذفت همزته وأُدخـل عليه الألـف واللاـم، فخُصّ بالبـارى، ولتخصُّصه به قال تعالى: رَبُّ السَّماواتِ وَ الأَرْضِ وَ ما بَيْنَهُما فَاعْبُدْهُ وَ اصْطَبِرْ لِعِبادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا. (۱) والمهم هنا، هو تفسير لفظ الإله، وتبيين معناه، وقد فُسّر بوجوه سبعة، إليك بيانها:

۱- مريم: ۶۵.

ص: ۴

۱. مشتق من الألوهیة التی هی العبادة، فإن التألّه، هو التعبّد. یقال: فلان متألّه، أی متعبِّد، قال رؤبة:

لله درّ الغانیات المُدّهِ (۱) لمّا رأین حلیی المُموَّهِ

سبّحن واسترجعن من تألّهی

أی من تعبّدی. ویقال: ألِه الله فلانٌ إلاههً، کما یقال: عبده عبادة. (۲) فعلی هذا یکون معناه: الّذی یحقّ له العبادة.

۲. مشتق من الوله وهو التحیّر، یقال: أَله یأله إذا تحیّر.

۳. مشتق من قولهم: الَهْتُ إلی فلان أی فَزِعتُ إلیه، لأن الخلق یألهون إلیه، أی یفزعون إلیه فی حوائجهم.

۴. مشتق من ألِهتُ إلیه أی سکنت إلیه، لأن الخلق یسکنون إلی ذکره.

۵. مشتق من لاه أی احتجب. والمعنی أنّه سبحانه المحتجب بالکیفیة عن الأوهام، الظاهر بالدلائل والأعلام. (۳) ۶. مشتقّ من ألِه الفصیل إذا ولع بأمّه. والظاهر أنّه یرجع إلی التفسیر الثالث، أی أنّه مشتق من أَلَهَ بمعنی «فزع».

۷. مشتق من «لاه» إذا ارتفع، والله سبحانه وتعالی هو المرتفع عن مشابهة الممکنات ومناسبة المحدثات. (۴) والحق أنّه لا صلة لهذه المعانی لما وضع له لفظ «إله» وإنّما هی من لوازم المعنی، لا نفسه ولا جزءه، بل لازماً له، لأنّ من کان إلهاً- بالمعنی الّذی نذکره- للعالمین، یُعبد وتتّحیر العقول فی درک کنهه، وتسکن إلیه النفس، ویُحتجب عن الأوهام، وإن کان وجوده ظاهراً بالدلائل والبرهان.

ما هو المختار؟

إنّ لفظ الجلالة وما یعادله فی عامّة اللغات موضوع لما یتبادر فی عامّة الأذهان بصورة إجمالیة من کونه مصدر الخلق والکون الّذی

۱- المُدَّه، جمع مادِه، وهو المادح.

۲- التبیان فی تفسیر القرآن ۲۸: ۱.

۳- مجمع البیان ۱۹: ۱.

۴- تفسیر الرازی ۱۵۸: ۱- ۱۶۱.

ص: ۵

یعبّر عنه فی لسان الحکماء والمتکلمین بواجب الوجود، أو الـذات الجامعة لصـفات الجمال والجلال، إلی غیر ذلک من الکلمات الّتی هی تعبیر تفصیلی لما هو المتبادر عند عامّة الشعوب.

ثمّ إنّ الوثنیین اخترعوا لله سبحانه أنـداداً وأشـباهاً علی درجـات مختلفـة من الکمال والجمال، وتفویض الأُمور إلیهم، وإن کانت هی مجرّد أسـماء لیس لهـا من الألوهیـة شـیء سوی الإسم، یقول سـبحانه: إنْ هِیَ إلَّا أَسْـماءٌ سَـمَّیْتُمُوها أَنْتُمْ وَ آباؤُکُمْ ما أَنْزَلَ اللَّهُ بِها مِنْ سُلْطانٍ. (۱) فـإذا حاول العرب أن یشـیروا إلی هـذه الآلهـة المزعومـة مع ما لها من درجات ومراتب مختلفـة من القرب والبعـد عن الله سبحـانه یطلقون علیهـا لفـظ الآلهـة، وعلی هـذا فلفـظ الجلالـة علم لمصـداق کامل لمفهوم الإله، ولکن لفظ الإله موضوع لمعنی کلی یشـمله وسائر الآلهـة المزعومـة الّتی لیست علی درجـة واحدة من الکمال والجمال؛ فربما یکون إلهاً ولا یکون خالقاً ورازقاً، بل یکفی فی کونه معزّاً أو ناصراً أو غافراً للذنوب، أو مفوّضاً له شیء من أفعاله سبحانه.

ولیس من البعیـد أنّ لفـظ (إله) مأخوذ من کلمـة (یهوه) و «ادونای» ... یقول مؤلف قاموس الکتاب المقـدّس: فالاسم الثانی یـدل علی علاقة الله مع بنی إسرائیل وهو إله تابوت العهد، وإله الرؤیا، والاعلان، وإنّه الفداء. (۲)

والقرآن الکریم إذا أراد أن یشـیر إلی الفرد المعیّن من الکلّی یسـتعمل لفظ الجلالة «الله»، وإذا أراد أن یشیر إلی المعنی الکلی الشامل لهذا الفرد وغیره، الّذی له درجات ومراتب یستعمل لفظ «إله» کما یقول سبحانه- ناطقاً عن لسان المشرکین-: أَجَعَلَ الآلِهَهَ إلهاً واحِداً إنَّ هذا لَشَیْءٌ عُجابٌ. (۳)

۱- النجم: ۲۳.

۲- قاموس الکتاب المقدس: ۱۰۷.

۳- سورة ص: ۵.

ص: ۶

ولـذلک نری أنّه فی بعض اللغـات العالمیـة یفرّقون بین مفـاد لفـظ الجلالـة، ومفـاد «الإلـه» ویعبّرون عن المعنیین بلفظ واحـد إلّا أنّهم یفرّقون بینهما فی الکتابة، فعندما یشیرون إلی «الله» یکتبونها بالشکل التالی: (God)

، وعند الإشارة إلی المعنی الکلی لهذا الفرد یکتبونها بالنحو التالی: (God)

هذا هو المدّعی، والدلیل علیه بوجوه:

الأوّل: مادة اللفظین واحدة

إنّ مادة اللفظین واحدة، فکیف یفترقان فی المعنی؟ والدلیل علی ذلک قولهم: إنّ «الله» مشتق من لفظ «إلاه».

قال سیبویه فی تفسیر لفظ الجلالـة: إنّ أصـله «إلاه» علی وزن فعال، فحذفت الفاء الّتی هی الهمزة، وجعلت الألف واللام عوضاً لازماً عنها، بدلالـة استجازتهم قطع هـذه الهمزة الداخلـة علی لام التعریف فی خصوص النـداء فی نحو قوله: «یا الله اغفرلی»، ولو کانت غیر عوض لم تثبت الهمزة فی الوصل کما لم تثبت فی غیر هذا الاسم. (۱)

فـإذا کـانت المـادة واحـدة فیکون لفـظ الجلالـة بـالمعنی الموجود فی مادته علماً للشـخص؛ و من المعلوم أنّ لفظ الجلالـة حاک عن الصـفات الجلالیـة والجمالیـة أو ما أشـبه ذلک، فیجب أن تکون مادته حاکیـة عن هذه المعانی کلها، لا عن معنی المعبود أو غیره من المعانی السبعة فقط.

الثانی: الاحتجاج بعدم وجود إله غیر الله

إنّه سبحانه حینما یستدل علی التوحید وأنّه لا إله إلّا الله فإنّه یستخدم کلمة الإله ویقول:

۱- لاحظ: مجمع البیان ۱۹: ۱.

ص: ۷

قُلْ أرَأيْتُمْ إنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَداً إلى يَوْمِ الْقِيامَةِ مَنْ إلهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأتِيكُمْ بِضِياءٍ أ فَلا تَسْمَعُونَ* قُلْ أرَأيْتُمْ إنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهارَ سَرْمَداً إلى يَوْمِ الْقِيامَةِ مَنْ إلهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأتِيكُمْ بلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ أ فَلا تُبْصِرُونَ. (۱) ترى أنّه سبحانه يعدُّ تدبير العالم على نحو يعيش الإنسان فيه عيشاً رغيداً من شؤون الإله، ولذلك يقول: مَنْ إلهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأتِيكُمْ بِضِياءٍ. أو يقول: مَنْ إلهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأتِيكُمْ بِلَيْلٍ فهذا تصريح بأنّ التصرف فى الكون من شؤون الإله، ثم يردّ على المشركين بأنّ التصرف فى الكون وإن كان من شؤون الإله إلّا أنّه لا إله إلّا الله.

فلو وضعنا «الخالق البارئ» وغيرها ممّا يعدّ تفسيراً للمعنى الإجمالى للإله، مكانه: لانسجم معنى الفقرهٔ، بأن يقال: لا خالق ولا بارئ ولامدبّر غير الله، لانسجمت.

وأما لو جعلنا المعبود مكانه، لاختلّت بلاغهٔ الآيهٔ، كأن نقول: هل معبود إلّا الله يأتيكم بالنهار أو بالليل؟ إذ ليس التصرف فى الكون على النحو البديع من شؤون المعبود، وما أكثر المعبودين ولكنهم لا ينفعون ولا يضرون.

وبعبارهٔ أُخرى: إنّ التصرّف فى الكون وتنظيم أسباب الحياهٔ من شؤون من بيده الكون ومصير الإنسان، فكأنّه سبحانه يقول: لو اختلّ النظام بأنْ دام النهار أو دام الليل فأىّ إله (من بيده الكون) يأتى بالضياء بعد الليل، أو به بعد النهار، وليس هو إلّا الله، وأما لو قلنا بأنه بمعنى المعبود يكون المعنى كالتالى: فأى معبود يأتى بالضياء بعد الليل أو العكس؟

ومن المعلوم أنّ التصرف فى الكون ليس من شؤون مطلق المعبود، وإنّما هو من شؤون من بيده الكون إيجاداً وتدبيراً؛ فيكون الإله فى الآيتين بمعنى المتصرف فى الكون والمدّبر، وما يرادفه.

الثالث: الاستدلال على التوحيد بلزوم الفساد عند تعدّد الآلهة

۱- القصص: ۷۱- ۷۲.

ص: ۸

استدل سبحانه علی التوحید فی الربوبیهٔ بآیات منها:

۱- قوله تعالی: لَوْ کانَ فِیهِمَا آلِهَهٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا. (۱) فإنّ البرهان علی نفی تعدّد الآلهۀ لا یتم إلّا إذا فُسّر «الإله» فی الآیهٔ بالمتصرف المدبّر، أو من بیده أزمّهٔ الأُمور، أو ما یقرب من هذین؛ ولو جعلنا الإله بمعنی المعبود لانتقض البرهان، لبداههٔ تعدد المعبود فی هذا العالم، مع عدم الفساد فی النظام الکونی، وقد کانت الحجاز یوم نزول هذه الآیهٔ مزدحمهٔ بالآلهۀ ومرکزاً لها، وکان العالم منتظماً، غیر فاسد.

وعندئذٍ یجب علی من یجعل «الإله» بمعنی المعبود أن یقیّده بلفظ «بالحق» أی لو کان فیهما معبودات- بالحق- لفسدتا، ولما کان المعبود بالحقّ مدبِّراً و متصرفاً، لزم من تعدّده فساد النظام، وهذا کلّه تکلّف لا مبرّر له، والدلیل علی ذلک عدم خطوره عند سماعه.

۲- قوله سبحانه: مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَ ما کانَ مَعَهُ مِنْ إِلهٍ إِذاً لَذَهَبَ کُلُّ إِلهٍ بِمَا خَلَقَ وَ لَعَلا بَعْضُهُمْ عَلی بَعْضٍ. (۲) ویتم هذا البرهان أیضاً إذا فسّرنا الإله بما ذکرنا من أنّه کلّیّ ما یطلق علیه لفظ الجلالهٔ؛ وإن شئت قلت: إنّه کنایهٔ عن الخالق، أو المدبّر المتصرف، أو من یقوم بأفعاله وشؤونه؛ والمناسب فی هذا المقام هو الخالق، ویلزم من تعدّده ما رتّب علیه فی الآیهٔ من ذهاب کلّ إله بما خلق، واعتلاء بعضهم علی بعض.

ولو جعلناه بمعنی المعبود لانتقض البرهان، لأنّه لایلزم من تعدّده أی اختلال فی الکون، وأدلّ دلیل علی ذلک هو المشاهدهٔ، فإنّ فی العالم آلهۀ متعددهٔ، وقد کان فی أطراف الکعبهٔ المشرفهٔ ثلاثمائهٔ وستون إلهاً، ولم یقع أیّ فساد واختلال فی الکون.

فیلزم علی من یفسر (الإله) بالمعبود ارتکاب التکلّف بما ذکرناه فی الآیهٔ المتقدمهٔ؛ وما ربّما یتصور من غلبهٔ استعمال الإله فی

۱- الأنبیاء: ۲۲.

۲- المؤمنون: ۹۱.

ص: ۹

المعبود بالحق، فلاحاجة إلى تقديره. مدفوع، باستعماله- كثيراً فی غيره- كقوله: اجَعَلَ الْآلِهَةَ إلهاً واحِداً. (۱) ۳- قوله سبحانه: قُلْ لَوْ كانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَما يَقُولُونَ إذاً لَابْتَغَوْا إلی ذِی الْعَرْشِ سَبيلًا. (۲) فإنّ ابتغاء السبيل إلی ذی العرش من لوازم تعدّد الخالق، أو المدبّر المتصرف، أو من بيده أزمّة أمور الكون، أو غير ذلک ممّا يرسمه فی ذهننا معنی الأُلوهية.

وأمّا تعدد المعبود فلا يلزم ذلک إلّا بالتكلّف الذی أشرنا إليه فيما سبق.

الرابع: الملازمة بين الألوهية وعدم ورود النار

قوله تعالی: إنَّكُمْ وَ ما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أنْتُمْ لَها وارِدُونَ* لَوْ كانَ هؤُلاءِ آلِهَةً ما وَرَدُوها .... (۳) والآية تستدل بورود الأصنام والأوثان فی النار علی أنّها ليست آلهة، إذ لو كانوا آلهة ما وردوا النار.

والاستدلال إنّما يتم لو فسّرنا الآلهة بما أشرنا إليه، فإنّ خالق العالم أو مدبّره والمتصرّف فيه أو من فوّض إليه أفعال الله، أجلّ من أن يُحكَم عليه بالنار أو أن يكون حصبَ جهنّم.

وهذا بخلاف ما إذا جعلناه بمعنی المعبود، إذ لا ملازمة بين كونها معبودات وعدم كونها حصب جهنم، وعندئذٍ لا يتمّ البرهان، إلّا إذا قُيد المعبود بقيد أو قيود ترفعه إلی حدّ القداسة المطلقة، وهذا تكلف واضح؛ ولو أمعنت فی الآيات التی ورد فيها لفظ الإله والآلهة لقدرت علی استظهار ما اخترناه.

۱- سورة ص: ۵: لاحظ المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم الّذی وصفه محمّد فؤاد عبدالباقی المصریّ، فقد استعمل فی كثير من الآيات فی مورد المعبود الباطل، لو سلّمنا وضعه للمعبود. ولذلک قلنا فی «مورد المعبود الباطل» لا فی معناه.

۲- الإسراء: ۴۲.

۳- الأنبياء: ۹۸- ۹۹.

ص: ۱۰

الخامس: لزوم اختلال المعنی لو فسر بالمعبود

قوله سبحانه: فَإِلَهُكُمْ إِلهٌ واحِدٌ فَلَهُ أَسْلِمُوا وَ بَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ. (۱) فلو فسّر الإله فی الآیة بالمعبود لزم عدم صحة المعنی، إذ المفروض تعدّد المعبود فی المجتمع البشری، ولأجل دفع هذا ربما یقیّد الإله هنا بلفظ «الحقّ» أی المعبود الحقّ إله واحد؛ ولو فسّرناه بالمعنی الإجمالی الذی له آثار فی الکون من التدبیر والتصرّف، وإیصال النفع، ودفع الضرّ علی نحو الاستقلال، لصحّ حصر الإله- بهذا المعنی- فی واحد، بلا حاجة إلی تقدیر کلمة بیانیة محذوفة، إذ من المعلوم أنّه لا إله فی الحیاة الإنسانیة، والمجتمع البشری یتصف بهذه الصفات التی ذکرناها إلّا الله سبحانه.

ولا نرید أن نقول: إنّ لفظ «الإله» بمعنی الخالق المدبّر المحیی الممیت الغافر علی وجه التفصیل، إذ لا یتبادر من لفظ «الإله» إلّا المعنی الإجمالی، بل هذه الصفات عناوین تشیر إلی المعنی الذی وضع له لفظ الإله؛ ومعلوم أنّ کونَ هذه الصفات عناوین مشیرة إلی ذلک المعنی الإجمالی، غیرُ کونها معنی موضوعاً له اللّفظ المذکور، کما أنّ کونه تعالی ذو سلطة علی العالم کله أو سلطة مستقلة غیر معتمدة علی غیره، وصف نشیر إلیه بالمعنی الإجمالی الذی نتلقاه من لفظ «الله»، لا أنّه نفس معناه.

السادس: استعمال لفظ الجلالة مکان الآخر

ربّما یستعمل لفظ الجلالة مکان الإله، ویتجرّد عن معنی العلَمیة ویبقی فیه معنی الوصفیة، فلذلک یصح استعماله مکان الإله، وإلیک بعض موارده:

قال سبحانه: وَ هُوَ اللَّهُ فِی السَّماواتِ وَ فِی الْأَرْضِ یَعْلَمُ سِرَّکُمْ وَ جَهْرَکُمْ وَ یَعْلَمُ ما تَکْسِبُونَ. (۲) فالآیة تشیر إلی أنّ إله

۱- الحج: ۳۴.

۲- الأنعام: ۳.

ص: ۱۱

السماء هو إله الأرض، ولیس هناک آلههٔ بحسب الأنواع والأقوام، فالضمیر «هو» مبتدأ ولفظ الجلالهٔ خبر، والمعنی هو المتفرد بالإلهیّهٔ فی السماوات، فوزانها وزان قوله سبحانه: وَ هُوَ الَّذِی فِی السَّماءِ إِلهٌ وَ فِی الأرْضِ إِلهٌ وَ هُوَ الْحَکِیمُ الْعَلِیمُ. (۱) فإنّ اللفظین فی الآیتین بمعنی واحد، بمعنی أنّ لفظ الجلالهٔ فی الآیهٔ الأُولی خرج عن العلَمیهٔ وعاد إلی الکلّیهٔ والوصفیهٔ، ولذلک صحّ جعله مکان الإله فی الآیهٔ الأُولی، وجیء بنفس لفظ الإله فی الآیهٔ الثانیهٔ.

السابع: معنی «الإله» فی تثلیث النصاری

حکی القرآن الکریم عقیدهٔ النصاری فی الله سبحانه، وهی ما تُعرف بعقیدهٔ التثلیث، وتتلّخص فی وجود ثلاثهٔ أقانیم، هی: الأب، والابن، والروح القدس، أی أنّ هناک إلهاً أباً، وإلهاً ابناً، وإلهاً باسم: الروح القدس.

وهذا القول لا یخلو من أمرین: إمّا أن یکون کل واحد من هذه الأقانیم الثلاثهٔ جزءاً تشکّلُ وجوده سبحانه، وعندئذ تُصبح له شخصیهٔ واحدهٔ ذات أجزاء، أو أن یکون کُلّ واحد منها ذا شخصیهٔ مستقلهٔ؛ وعلی کل تقدیر فالجمیع عندهم إله، یقول سبحانه: لَقَدْ کَفَرَ الَّذِینَ قالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِیحُ ابْنُ مَرْیَمَ وَ قالَ الْمَسِیحُ یا بَنِی إِسْرائِیلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّی وَ رَبَّکُمْ إِنّهُ مَنْ یُشْرِکْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَیْهِ الْجَنَّهَ وَ مَأواهُ النَّارُ وَ ما لِلظَّالِمِینَ مِنْ أَنْصارٍ (۲) ثم قال سبحانه: لَقَدْ کَفَرَ الَّذِینَ قالُوا إِنَّ اللَّهَ ثالِثُ ثَلاثَهٍ وَ ما مِنْ إِلهٍ إِلَّا إِلهٌ واحِدٌ وَ إِنْ لَمْ یَنْتَهُوا عَمَّا یَقُولُونَ لَیَمَسَّنَّ الَّذِینَ کَفَرُوا مِنْهُمْ عَذابٌ أَلِیمٌ. (۳) ففی الآیهٔ الأُولی یحکی عنهم قولهم أنّ الله هو المسیح بن مریم، فالمسیح عندهم هو الله المتجسد.

۱- الزخرف: ۸۴.

۲- المائدهٔ: ۷۲.

۳- المائدهٔ: ۷۳.

ص: ۱۲

وردّ علیهم فی نفس الآیـة بأنّه کیف یصـحّ ذلک مع أنّ المسـیح لایأمر الناس بعبادته، بل بعبادة غیره، وذلک بقوله: اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّی وَ رَبَّکُمْ؟

وفی الآیة الثانیة یحکی سبحانه عنهم اعتقادهم بالآلهة الثلاثة، فکل من الأب والأبن والروح القدس عندهم إله، ویردّ علیهم بأنّه لا إله إلّا إله واحد.

أمّا کیفیة الاسـتدلال علی أنّ الإله فی هذه الآیات وما یلیها لیس بمعنی المعبود أو غیره من المعانی السبعة، بل أرید به ما یُراد من لفظ الجلالـة بتجریـده عن العلَمیـة، فواضـحة لدی التدبّر، بشـرط أن نقف علی مغزی الاختلاف بین الموحّد وأهل التثلیث، إذ لیس مصـب الاختلاف بینهم، وحدة المعبود أو تعدّده، وإنّما هو لازم نزاع آخر یرجع إلی وحدة ذات الواجب أو تعدّدها، فإذا قال سبحانه: إِنَّمَا اللَّهُ إِلهٌ واحِدٌ سُبْحانَهُ أَنْ یَکُونَ لَهُ وَلَدٌ (۱)، فلا یرید أنّه معبود واحد لیس له ولد، و إنّما یُرید بساطة ذات الله و وحدتها.

وإذا قالت النصاری إنّ الله ثالث ثلاثة، فمرادهم أنّه ثالث الآلهة وأنّ الواجب جلّ اسمه أو ما یشار إلیه بلفظ الجلالة، آلهة ثلاثة، لا إله واحد، فإذا ردّ علیهم سبحانه بقوله: وَما مِنْ إِلهٍ إِلَّا إِلهٌ واحِدٌ یُرید وحدة الذات وبساطتها.

فالإله فی کلام کل من الطرفین یشیر إلی تلک الذات المقدسة، فیکون مرادفاً للفظ الجلالة، لکن بشرط تجریدها عن العلَمیة.

ولو فُسِّر لفظ (الإله) فی هذه الموارد بوحدة المعبود أو کثرته، لزم غضّ النظر عما هو موضع النزاع لبّاً عبر قرون.

ومنه یظهر مفاد الإله فی الآیة التالیة، إذ لا محیص من تفسیره بالمعنی المختار الّذی یعبر عنه بواجب الوجود، الخالق، البارئ، إلی غیر ذلک من الصفات.

قال سبحانه: وَ إِذْ قالَ اللَّهُ یا عِیسَی ابْنَ مَرْیَمَ أَ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِی وَ امِّیَ إِلهَیْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قالَ سُبْحانَکَ ما یَکُونُ لِی أَنْ

۱- النساء: ۱۷۱.

ص: ١٣

أَقُولَ ما لَيْسَ لِى بِحَقٍّ إنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ ما فِى نَفْسِى وَ لا أعْلَمُ ما فِى نَفْسِكَ إنَّكَ أنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ. (١) وذلك أنّ علماء النصارى يتبنّون التثليث، وينسبونه إلى عيسى بن مريم، وأنّه دعا إلى إلهين آخرين من دون الله، وهما نفسه وأُمُّه.

ومن المعلوم أنّ النفى والإثبات يردان على موضوع واحد وهو ادّعاء النصارى أنّ ثمة إلهين وراء الله سبحانه، هما: المسيح وأمّه، وردّ سبحانه على تلك المزعمة بأنّ الإله واحد لا غير.

فعندئذٍ لا يمكن تفسير الإله بمعنى المعبود، إذ الكلام يتعلق بمقام الذات، وأنّه كثير أو واحد، لا بموضع المعبودية.

ونظيرها الآية التالية، قال سبحانه: يا أهْلَ الْكِتابِ لا تَغْلُوا فِى دِينِكُمْ وَلاتَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إلَّا الْحَقَّ إنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَ كَلِمَتُهُ أَلْقاها إلى مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَ رُسُلِهِ وَ لا تَقُولُوا ثَلاثَةٌ انْتَهُوا خَيْراً لَكُمْ إنَّمَا اللَّهُ إلهٌ واحِدٌ سُبْحانَهُ أنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ ما فِى السَّماواتِ وَ ما فِى الأرْضِ وَ كَفى بِاللَّهِ وَكِيلًا. (٢) وحصيلة الكلام هو أنّ الاختلاف والنزاع بين أهل التوحيد وأهل الكثرة راجع إلى وحدة ما يشار إليه بلفظ الجلالة أو تعدّده؛ وأنّه هل هو هوية بسيطة واحدة، أو هى مركبة، أو متعددة يعبّر عنها بالإله الأب، والإله الابن، والإله الروح القدس.

فحقيقة النزاع عبارة عن دراسة مسألة غامضة، وهى أنّ جوهر الذات شىء واحد أو هى أشياء؟ فمن السذاجة أن نعبّر عن واقع النزاع بوحدة المعبود وتعدّده، فإذا قيل: الإله الواحد، أو ثالث الآلهة، فلا يُراد عندئذٍ إلّا ما يُشار إليه بلفظ الجلالة الّذى تشير إلى الذات المستجمعة لصفات الجمال والجلال، ولكن بقيد تجريده عن العلَمية.

١- المائدة: ١١۶.

٢- النساء: ١٧١.

ص: ۱۴

الثامن: وقوع قوله: (لا إله إلّا هو) تعليلًا لحصر الشؤون

قـد وقع قوله: «لاـ إله إلّا هو» فی الآيات التاليـة تعليلًا لحصـر الرازقيـة، وربوبيـة المشـرق والمغرب، ومالكيـة السـماوات والأرض فی الله سبحانه، ولا يصـح كونه علّـة للحصـر المذكور إلّا إذا أريد به المعنی الإجمالی الملازم للخالقية والربوبية والمالكية، فعندئذٍ يصـلح أن يقع تعليلًا، لما تقدمه من حصر الأُمور المذكورة فی الله.

۱. هَـلْ مِنْ خـالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّماءِ وَ الأرْضِ لا إلهَ إلَّا هُوَ. (۱) فصـدر الآية ينفی أی خالق غير الله يرزق الناس، وذيلها أعنی قوله: لا إلهَ إلَّا هُوَ بمنزلة التعليل له، ولا يصح تعليلًا إلّا إذا أريد به ذلك المعنی السامی الملازم للشؤون، فكأنّه يقول «إذا لم يكن إله- بهذا المعنی- فلا خالق يرزق الناس إلّا الله.

۲. رَبُّ الْمَشْـرِقِ وَ الْمَغْرِبِ لَا إلهَ إلَّا هُوَ فَاتَّخِـذْهُ وَكِيلًا. (۲) إنّ صدر الآية يصـفه سـبحانه بكونه رَبُّ الْمَشْرِقِ وَ الْمَغْرِبِ، أی رب عالم الشهادة، ثم يأتی بقوله: لا إلهَ إلَّا هُوَ تعليلًا لما تقدم، ولا يصح ذلك إلّا بتفسير الإله بالمعنی السامی الّذی يدل عليه لفظ الجلالة، لكن مجرداً عن العلَمية، فيكون المعنی: إذا لم يكن خالق مدبر و ...، إلّا الله، فهو رب السماوات والأرض و ...

ثم عطف عليه قول: فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا لأنّ اتخاذ الوكيل بمعنی إيكال الأُمور إليه من شؤونه سبحانه.

۳. الَّذِی لَهُ مُلْكُ السَّماواتِ وَ الأرْضِ لَا إلهَ إلَّا هُوَ يُحْيِی وَ يُمِيتُ. (۳) وكيفية الاسـتظهار هو نفس ما تقدم فی الآيتين المتقدمتين، فلا يصـلح قوله: لَا إلهَ إلَّا هُوَ تعليلًا لما سـبق إلّا إذا أريـد بالإله المعنی الإجمالی السامی الملازم للخالقيـة والرازقيـة والربوبيـة وغيرها، فإذا كانت هذه الشؤون منحصرة فی الله سبحانه، فله ملك السماوات والأرض.

۱- فاطر: ۳.

۲- المزمل: ۹.

۳- الاعراف: ۱۵۸.

ص: ۱۵

التاسع: مفهوم الإله عند الوثنیین

یظهر من بعض الآیات أنّ الإله عند المشرکین عبارة عمن ینصر العبَدةَ فی الشدائد والملمّات، ویورث لهم عزّاً فی الحیاة.

قال سبحانه حاکیاً عند عقیدتهم: وَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لَعَلَّهُمْ یُنْصَرُونَ. (۱) وقال عزّ من قائل: وَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لِیَکُونُوا لَهُمْ عِزًّا. (۲) وکانوا یسوّون بین الله والآلهة، یقول سبحانه حاکیاً عن قولهم یوم القیامة: تَاللَّهِ إِنْ کُنَّا لَفِی ضَلالٍ مُبِینٍ* إِذْ نُسَوِّیکُمْ بِرَبِّ الْعالَمِینَ. (۳) فإذا کانت الآلهة المزعومة عند المشرکین هو الناصر فی الشدائد وواهب العزة، وفی مستواه سبحانه، فلا یراد بها عند الاطلاق إلّا ما یراد من لفظ الجلالة مجردة عن العلَمیة.

ولذلک یردّ علیهم سبحانه فی غیر واحد من الآیات بأنّ الآلهة لایملکون من شؤونه سبحانه شیئاً.

ویقول سبحانه وتعالی: وَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لا یَخْلُقُونَ شَیْئاً وَ هُمْ یُخْلَقُونَ. (۴) والآیة تدل علی أنّ من شؤون الإله هو الخلق، والاصنام فاقدة له.

ویقول سبحانه وتعالی: أَمْ لَهُمْ آلِهَةٌ تَمْنَعُهُمْ مِنْ دُونِنا لایَسْتَطِیعُونَ نَصْرَ أَنْفُسِهِمْ وَ لا هُمْ مِنَّا یُصْحَبُونَ. (۵) والآیة تدل علی أنّ من شؤون الإله هو القدرة والدفاع عن نفسه وعمن یعبده، وآلهتهم تفقد هذه اللوازم والشؤون.

۱- یس: ۷۴.

۲- مریم: ۸۱.

۳- الشعراء: ۹۷- ۹۸.

۴- الفرقان: ۳.

۵- الأنبیاء: ۴۲.

ص: ۱۶

فالآیتان تدلان علی أنّه کلما أطلق الإله لا یتبادر منه إلّا من یملک هذه الشؤون- لا مجرد کونه معبوداً- ولذلک رد الوحی الإلهی وصفهم أو أصنامهم بالالوهیة، بعدم وجود هذه الشؤون فیها.

انتقال هُبَل إلی مکة

ویوضح مکانة الأوثان عندهم ما نقله ابن هشام فی سیرته یقول: أنّ عمرو بن لُحَیّ خرج من مکة إلی الشام فی بعض أُموره، فلما قدم مآبَ فی أرض البَلْقاء، رآهم یعبدون الأصنام، فقال لهم: ما هذه الأصنام الّتی أراکم تَعبُدون؟ قالوا له: هذه أصنام نعبدها، فَنَسْتمطرها فتُمْطِرَنا، ونَسْتَنْصرها فتَنْصرنا؛ فقال لهم: أفلا تُعْطُوننی منها صَنماً، فأسیرَ به إلی أرض العرب، فیعبدوه؟ فأعْطَوْه صَنماً یقال له هُبَل، فقدم به مکَّة، فَنَصَبه، وأمَر الناس بعبادته وتعظیمه. (۱) فإذا کان الإمطار عند الجفاف، والإنصار فی الحروب والشدائد من شؤون الإله المزعوم، فیکون المتبادر منه هو نفس ما یتبادر من لفظ الجلالة، مجرداً عن العلَمیة.

العاشر: الإله فی کلام الإمام علی ۷

وممّا یؤید ما ذکرناه من عدم الفرق بین الإله، ولفظ الجلالة إلّا بالکلیة والجزئیة، کلام الإمام أمیرالمؤمنین (ع) فی نقد کون کلامه سبحانه قدیماً، بأنه لو کان کذلک، لکان إلهاً ثانیاً؛ وإلیک نصّه:

یَقُول لمنْ أرَادَ کونه: کُنْ فَیَکُونُ، لا بصورت یُقرع، ولا بنداء یُسمع، وإنّما کلامُه سبحانه فِعل منه أنشَأه وَمَثَّلَهُ، لَمْ یَکُنْ مِنْ قَبْلِ ذلِکَ کَائِناً، وَلَوْ کَانَ قَدِیماً لَکَانَ إلهاً ثَانِیاً. (۲) أی لو کان قدیماً، لکان واجب الوجود، أو ما یفید ذلک، ولامعنی لتفسیر الإله بالمعبود، أی لکان إلهاً معبوداً ثانیاً.

۱- السیرة النبویة: ۷۷.

۲- نهج البلاغة الخطبة ۱۸۶.

ص: ۱۷

وفی بعض کلماته أیضاً، إشارهٔ إلی ما ذکرنا، حیث قال:

أَلْجِئْ نَفْسَکَ فِی أُمُورِکَ کُلِّهَا إِلَی إِلهِکَ. (۱) وقال أیضاً: وَابْدَأْ قَبْلَ نَظَرِکَ فِی ذلِکَ بِالإِسْتِعَانَهِ بِإِلهِکَ. (۲)

حصیلهٔ البحث:

۱. لیس للإله إلّا معنی واحد، وهو نفس ما یفهم من لفظ الجلالهٔ، لکن مجرداً عن العلَمیهٔ.

۲. إنّ تفسیر الإله بالمعانی السبعهٔ أو الأکثر تفسیر باللوازم والآثار للإله، لنفس معناه.

۳. لفظ الإله لیس بمعنی الخالق المدبّر المحیی الممیت الغافر، إذ لایتبادر من لفظ الإله إلّا المعنی البسیط، بل هذه الصفات عناوین تشیر إلی المعنی الموضوع له لفظ الإله، ومعلوم أنّ کون هذه الصفات عناوین مشیرهٔ إلی ذلک المعنی البسیط، غیر کونها معنی موضوعاً للّفظ المذکور؛ فتدبر.

تصحیح خطأ فی الاصطلاح

إنّ لتوحیده سبحانه مراتب:

منها: التوحید فی الخالقیهٔ، بمعنی أنّه لا خالق إلّا هو، یقول سبحانه: هَلْ مِنْ خالِقٍ غَیْرُ اللَّهِ. (۳) ومنها: التوحید فی الربوبیهٔ، بمعنی أنّه سبحانه مدبّراً للکون بعد خلقه له.

إنّ الوثنیین فی جزیرهٔ العرب لم یکونوا یعانون من أی انحراف فی مسألهٔ التوحید فی الخالقیهٔ، وکانوا یعتقدون بأنّه لیس فی الکون سوی خالق واحد، بید أنّ بعضهم أو أکثرهم کانوا یعانون فی توحید

۱- نهج البلاغهٔ، قسم الرسائل، رقم ۳۱.

۲- المصدر نفسه.

۳- فاطر: ۳.

ص: ۱۸

الربوبیـة، حیث یعتقدون بأنّ الله سـبحانه فوّض تدبیر بعض أمور الکون إلی الملائکة، والجنّ، والکواکـب، والأرواح المقدّسة، إلی غیر ذلک، فجاء القرآن یرکّز علی التوحیـد فی الربوبیة، مضافاً إلی التوحید فی الخالقیة، قال سبحانه: إِنَّ رَبَّکُمُ اللَّهُ الَّذِی خَلَقَ السَّماواتِ وَ الأَرْضَ فِی سِتَّةِ أَیَّام ثُمَّ اسْتَوی عَلَی الْعَرْشِ یُدَبِّرُ الأمْرَ ما مِنْ شَفِیع إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذلِکُمُ اللَّهُ رَبُّکُمْ فَاعْبُدُوهُ أ فَلا تَذَکَّرُونَ. (۱) وقال عزوجل: اللَّهُ الَّذِی رَفَعَ السَّماواتِ بِغَیْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَها ثُمَّ اسْتَوی عَلَی الْعَرْشِ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ کُلٌّ یَجْرِی لأَجَلٍ مُسَمًّی یُدَبِّرُ الأمْرَ یُفَصِّلُ الآیاتِ لَعَلَّکُمْ بِلِقاءِ رَبِّکُمْ تُوقِنُونَ. (۲) فقوله: یُدَبِّرُ الأمْرَ إشارة إلی التوحید فی الربوبیة، وتدبیر الکون بعد ایجاده، وأنّه سبحانه یقوم به فقط.

حتّی أنّه سبحانه استدلّ علی التوحید فی الربوبیة، بأنّ تعدّد الآلهة یوجب الفساد، وقال: لَوْ کانَ فِیهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا فَسُبْحانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا یَصِفُونَ (۳)، و مثلها قوله سبحانه: مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَ ما کانَ مَعَهُ مِنْ إِلهٍ إِذاً لَذَهَبَ کُلُّ إِلهٍ بِما خَلَقَ وَ لَعَلا بَعْضُهُمْ عَلی بَعْضٍ سُبْحانَ اللَّهِ عَمَّا یَصِفُونَ. (۴) وبذلک أثبت أنّ المدبّر واحد مضافاً إلی وحدة الخالق، هذا من جانب ومن جانب آخر کلّما أُطلق (الرب) یراد به: مَنْ فوّض إلیه أمر الشیء من حیث الإصلاح والتدبیر والتربیة، فیقال: رَبّ الضیعة، لمن علیه إصلاحها ورعایتها؛ ویقال: ربّ الدار، لمن علیه حفظها وتصلیح خرابها؛ وقد أطلق یوسف (ع) کلمة الرب علی عزیز مصر، حیث قال: إِنَّهُ رَبِّی أَحْسَنَ مَثْوَایَ (۵)، کما أنّه سبحانه وصف الیهود والنصاری بأنهم: اتَّخَذُوا أَحْبارَهُمْ وَ رُهْبانَهُمْ أَرْباباً مِنْ دُونِ اللَّهِ (۶)، وقال عبدالمطّلب لإبرهة «أنا ربّ الإبل وللبیت ربّ».

۱- یونس: ۳.

۲- الرعد: ۲.

۳- الأنبیاء: ۲۲.

۴- المؤمنون: ۹۱.

۵- یوسف: ۲۳.

۶- التوبة: ۳۱.

ص: ۱۹

وهذه الفقرات ترشدنا إلى معنى الرب وأنّه دون الخالق.

إذا علمت ذلك فلنقف على الخطأ فى الاصطلاح الّذى وقع فيه ابن عبدالوهاب ومن والاه، حيث فسّر التوحيد فى الربوبية بالخالقية، والتوحيد فى الإلوهية بمعنى العبادة، فقال فى كتاب (تسع رسائل): إذا قيل لك: إين الفرق بين توحيد الربوبية وتوحيد الإلهية؟ فقل: توحيد الربوبية فعل الرب، مثل الخلق والرزق والإحياء والإماتة، وإنزال المطر وإنبات النبات وتدبير الأُمور.

وتوحيد الإلهية فعلك أيها العبد مثل الدعاء والخوف والرجاء والاستغاثة، وغير ذلك من أنواع العبادة. (۱) ترى أنّه فسّر الربوبية بالخالقية، ولكنّه عطف عليها ما هو داخل فى الربوبية؛ كما أنّه فسّر الإلهية بالعبادة، وقد علمت أنّ الإله وما يشتق منه يراد منه معنى سامٍ له مصاديق مختلفة يجمعها كلّها (إله).

فعلى ما ذكرنا فى وضع الاصطلاح التعبير بالخالقية مكان الربوبية، والتوحيد بالعبادة مكان الإلهية.

تمّت الرسالة ظهيرة يوم الخامس والعشرين،

من شهر رمضان المبارك من شهور عام ۱۴۳۱ ه

والحمد لله الّذى بنعمته تتم الصالحات

۱- تسع رسائل، الرسالة الخامسة: ۴۱. طبعة القاهرة.

ص: ۲۰

الحج و أبعاده التربوية والإجتماعية

السيد علی قاضی عسکر

(وَ لِلَّهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا وَ مَنْ کَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِیٌّ عَنِ الْعالَمِینَ). (۱) الحج هو زیارة بیت الله الحرام (۲)، الذی جعله الله مثابـة للناس وأمناً وقبلـةً یتوجّه نحوها جمیع المسـلمین فی عباداتهم (۳)، والطریق المؤدّی إلی غفران الرحمن والـدخول إلی جنّة الرضوان. (۴) ولقد کان الحج فریضة مفروضة فی أولی الشـرائع الإلهیة، وأدّاه الملائکة وآدم وحوّاء وأنبیاء الله جمیعاً علی أکمل وجه (۵)، وأدخل إبراهیم (ع) إمام الموحـدین تعدیلات علیه وجدّده (۶)، وامِرَ إسـماعیل بالتمهید لإقامة تلک الشعیرة المقدّسة (۷)، وقـد أدّی الرسول الأکرم (ص) شـعائر هـذه الفریضـة مرّات عدیدة رغم کلّ الصـعوبات التی واجهته. (۸) وتعتبر عبادة الحـج من أهم العبادات الإسلامیة، وتذکر بعض النصوص أنها تأتی بالدرجة الثانیة بعد الصلاة فی الأهمیة

۱- سورة آل عمران: ۹۷.

۲- وسائل الشیعة ۶: ۸، سورة الحج: ۲۷.

۳- وَ إِذْ جَعَلْنَا الْبَیْتَ مَثابَةً لِلنَّاسِ وَ أَمْناً، البقرة: ۱۲۵. فَلَنُوَلِّیَنَّکَ قِبْلَةً تَرْضاها، البقرة: ۱۴۴.

۴- راجع فروع الکافی ۲۱۹: ۱.

۵- من لا یحضره الفقیه ۱۵۹: ۱، علل الشرائع: ۳۹۹- ۴۰۶.

۶- وَ إِذْ یَرْفَعُ إِبْراهِیمُ الْقَواعِدَ مِنَ الْبَیْتِ وَ إِسْماعِیلُ رَبَّنا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّکَ أَنْتَ السَّمِیعُ الْعَلِیمُ، البقرة: ۱۲۷.

۷- وَ عَهِدْنا إِلی إِبْراهِیمَ وَ إِسْماعِیلَ أَنْ طَهِّرا بَیْتِیَ لِلطَّائِفِینَ وَ الْعاکِفِینَ وَ الرُّکَّعِ السُّجُودِ، البقرة: ۱۲۵.

۸- فی صـحیح البخـاری: «حـجّ النبی قبل النبوة وبعـدها، ولم یعرف عـددها ولم یحـجّ بعـد الهجرة إلا حجّـة الوداع». وفی الکافی عن الإمام الصادق: «حج رسول الله عشرین حجّة مستقرة».

ص: ۲۱

والأفضلية، وأنه أحد الجهادين، فقد روى الكلينى بطريق معتبر عن عبد اللّه بن يحيى الكاهلى قال: «سمعت أباعبداللّه (ع) يقول ويذكر الحج فقال: قال رسول اللّه (ص): «هو أحد الجهادين، هو جهاد الضعفاء ونحن الضعفاء، أما إنه ليس شىء أفضل من الحج إلّا الصلاة، وفى الحج ههنا صلاة وليس فى الصلاة قبلكم حج». (۱) كما أنَّ الحج عماد الدين وقوام وجوده، فقد ورد فى الحديث: «لايزال الدين قائماً ما قامت الكعبة». (۲) ولا يجوز تعطيل الكعبة والحج، ويجب على إمام المسلمين إلزام المسلمين أن يقوموا بأداء هذا الواجب والانفاق عليه إذا لم يتحقق ذلك بشكل اعتيادى. (۳) نعم، ذلكم هو الحج الذى يكافح ويسعى المسلم فى سبيل أداء مناسكه، ويحمّل نفسه مشقة وتعباً، ويعانى مرارة الغربة والهجران، ويمسك عن جميع ميوله ولذّاته، ويمتنع عن كثير من عاداته وطبائعه، باذلًا القدر الأكبر من مصاريفه لذلك، إنّه الحجّ الذى يُزيح عن كاهل المؤمن الكثير من المعاصى الكبيرة بأدائه هذه الفريضة، يمحو عن قلبه كلّ صَدإ سبّبته سيئاته، فيكون كمن ولدته أمّه (۴)، فالحجّ تفسيرٌ (۵) لآية: (فَفِرُّوا إِلَى اللَّهِ إِنِّى لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ مُبِينٌ) و (قِياماً لِلنَّاسِ) (۶)، ورمز قوتهم وعزتهم. (۷) وهذه العبادة بهذه الأوصاف، لايمكن أن تكون مجرّد شعيرة ظاهرية بحتة، فلا شك أنّها تمتلك روحاً و فلسفة عميقة، ولها أسرارٌ وحكمٌ و أهداف وفوائد، ألقت بظلالها على حياة الإنسان فى البعدين المادّى والمعنوىّ، وبالنفوذ ببصيرة إلى أعماق تلك الأعمال الظاهرية، وبالوصول إلى باطن تلك الأعمال يمكننا أن نفهم فلسفة تشريعها

۱- وسائل الشيعة ۷۷: ۸ ح ۲.

۲- وسائل الشيعة ۱۴: ۸ ح ۵.

۳- راجع جواهر الكلام ۲۱۴: ۱۷.

۴- ثواب الأعمال: ۲۷، وسائل الشيعة ۸۳: ۸، الحديث ۱۵.

۵- تفسير القمى: ۴۴۸، معانى الأخبار: ۲۲۲، بحار الأنوار ۶: ۹۹.

۶- سورة المائدة: ۹۷.

۷- «قال الصادق: لايزال الدين قائماً ما قامت الكعبة»، الكافى ۲۷۱: ۴، الحديث ۲۴.

ص: ۲۲

وأبعادها المختلفة، ونشـهد منافعها المذكورة فى قوله تعالى: (وَ أَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجالًا وَ عَلى كُلِّ ضامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ* لِيَشْهَدُوا مَنافِعَ لَهُمْ وَ يَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُوماتٍ). (۱) فالحديث عن الحج وما يتعلّق به من هذا المنطلق، أصبح ضرورة يلحّ الواقع عليها، و يأتى هـذا المقال الموجز تبياناً لما يتعلق بتلك الأبعاد المكنونة للحج، و الأهداف المنشودة له، والمنافع المشـهودة منه، مستندين على كتاب الله العزيز، والسنة النبوية الشريفة، وأحاديث أئمة أهل البيت (عليهم السلام)؛ لفهم تلك الحقائق واستخراجها من مصادرهـا الأصـيلة، ومقتبسـين من أفكار الإمام الخمينى لتوضـيح بعض معالمها ومفاهيمها، عسـى الله أن ينفع بها ضـيوف الرحمن الوافدين من جميع بلاد الإسلام، وتنال رضى ربِّ الأنام.

هذا، وسنركِّز فى البحث على البعدين التربوى والإجتماعى، لأهمِّيتهما فى واقعنا المعاصر:

القسم الأول: الجوانب التربوية فى الحج

إنَّ العقل وهو رسول الإنسان فى باطنه، وإن كان غير عاجز عن البحث فى فلسـفة الحـج، وأسـراره العميقة وأهدافه فى مختلف أبعاده، ومنهـا التربويـة، ولكن نظراً لكون المعطيـات والنتائـج الحاصـلة من ذلـك هى عقليـة بحتـة، لاـ تخلو أن تكون تلـك المعطيات ملوّثة بالإشـكالات والهفوات و «دين الله لاـ يصـاب بالعقول» (۲)، ولـذا فإننا اتّبعنا خطّ سـير أكثر أماناً للحصول على فلسـفة الحج وأسـراره، وسـنقوم فى الغالب ببحث وتقصّى أحكام وأسرار الحج، بالاعتماد على المصادر النقلية من الكتاب والسنة، فإنّهما لم يتركانا سدىً فى هذا المجال، حيث وضّحا لنا قسـماً كبيراً من أسـرار هذه العبادة وآثارها، وأهدافها السامية فى الحياة الإنسانية، وسنسـعى إلى توضـيح جزء من بحر لطائف وأسرار وأهداف ونتائج الحج الواسع، مستفيدين من

۱- سورة الحج: ۲۷- ۲۸.

۲- بحار الأنوار ۳۰۳: ۳، الحديث ۴۱.

ص: ۲۳

النّصوص التی بحوزتنا والمستخرجهٔ من آیات الکتاب، ومتون الأحادیث ولنتعرّف علی جانب من روح وعقل هذه العبادهٔ الجماعیهٔ فی جوانبها التربویهٔ؛ ونبدأ بالجانب السلوک الروحانی والعرفانی، لأهمیته فی تربیهٔ الإنسان، ثمَّ نتطرق إلی الجانب الأخلاقی:

أ- السلوک الرّوحانی والعرفانی

حین نطالع سیرهٔ إبراهیم (ع) وحرکته، کما بیّنها لنا القرآن الکریم، ونتابع کیفیّهٔ جلبه لولده وزوجه إلی صحراء مکهٔ، ومن ثم قضیّهٔ ذبح إسماعیل (ع) ووصول الذبح السماوی، وبناء الکعبهٔ المشرفهٔ، وما تبعها من أعمال الحجّ، فإننا نحصل علی دورهٔ کاملهٔ للمسیرهٔ العبادیهٔ والسلوک الرّوحانی والمعنوی للإنسان، خروجاً من مختنق الذات وعبادتها، ووصولًا إلی التقرب إلی الله، ونبذ متعلّقات النّفس المادیّهٔ، والالتحاق بمقام الربّ، والرکون إلی دار الکبریاء، ومع أنه یبدو للوهلهٔ الأولی أنّ الأحداث التی واجهت إبراهیم (ع)، وکذلک أعمال مناسک الحجّ تتألف ظاهریاً من أحداث منفصلهٔ عن بعضها البعض، إلّا أنّ مطالعهٔ دقیقهٔ فی هذا المجال، تبیّن لنا حقیقهٔ أن هذه المناسک إنما هی سلسلهٌ متصلهٔ تلاحق هدفاً واحداً، یعبّر عنها العرفاء بمراحل السیر والسلوک الرّوحانیّین، ومراتب الطلب والحضور ومراسیم الحبّ والعشق والإخلاص، وأخیراً خروج المرء من جلده والالتحاق ببحر وجود الخالق اللامحدود، کلّ ذلک یکون فی باطن تلک المناسک، ویحصل الإنسان بذلک علی نقاط ألطف کلّما دقّقَ فی تلک الأمور. (۱) ویشترط فی مسیرهٔ الإنسان نحو الرّب الخروج من دائرهٔ العالم المادّی، وتبنّی طریقهٔ السالکین إلی الله، قال الإمام الصادق (ع): «إذا أردت الحجّ فجرّد قلبک لله تعالی من کلّ شاغل، ثم اغتسل بماء التوبهٔ الخالصهٔ من الذنوب، ودَع الدنیا والراحهٔ والخلق». (۲)

۱- تفسیر المیزان ۱:۳۰۱.

۲- مصباح الشریعهٔ، الباب ۲۱۱.

ص: ۲۴

و كما قاله الإمام زين العابـدين (ع) مخاطباً الشـبلى: «فحين نزلت الميقات أنويت أنك خلعتَ ثوب المعصـية ولبست ثوب الطاعة؟ ... فحين تجردت عن مخيط ثيابـك أنـويت أنـك تجرّدت من الريـاء والنفـاق والـدخول فى الشـبهات؟ ... فحين اغتسـلت أنـويت أنك اغتسـلت من الخطايا والـذنوب؟ ... فحين تنظّفت وأحرمت وعقـدت الحجّ أنويت أنّك تنظّفت بنور التوبة الخالصة لله تعالى؟ ... فحين أحرمت أنويت أنّك حرّمت على نفسك كلّ محرّم حرّمه الله عزّوجل؟ ... فحين عقـدت الحـجّ أنويت أنّك قـد حللت كلّ عقـد لغير الله؟ ..» وهكـذا يسير الإمـام (ع) مع الشـبلى فى بيـان معـانى وفلسـفة مناسك الحـج حتى يختم كلامه (ع) قائلًا له: «.. ارجع فإّنك لم تحجّ». (۱) وحينما يسأل الإمام زين العابدين (ع) عن تلك الحالة التى تعتريه، عند وقوفه فى الميقات وكأنه لايستطيع أن يقول: لبّيك، فيجيب (ع): «أخشـى أن يقول لى ربّى: لا لبّيك ولا سعديكَ»، فيقول سفيان بن عيينة، وهو الرّاوى لهذا الحديث: «فلمّا لبّى غُشِىَ عليه وسقط من راحلته فلم يزل يعتريه ذلك حتى قضى حجّه». (۲) وتستمر روح العبودية هذه والسلوك الروحانى والتقرّب إلى الله تعالى، وترك الـدنيا والانسـلاخ عن عالم المادة، والالتحاق بالملكوت والاسـتغراق فى الله، حتى انتهاء مراحل وأعمال الحجّ ومناسكه، وهذا السـلوك الرّوحانى هو الذى يمثل جوهرة العبودية فى كل العبادات، لكن تتجلى فى الحج أكثر من غيره من العبادات، ولذا فإنَّ الحج بهذا البعد المعنوى الواسع والجاذبية الرّوحانيّة العظيمة، هو بمثابة دورة كاملة من البناء الذاتى لشخصية الإنسان المسلم، وتهذيب نفسه من كل صنوف الدّنس، والتزيّن بمظاهر الأسماء والصفات الإلهية.

۱- مستدرك الوسائل ۲: كتاب الحجّ، الباب ۱۷، الحديث ۵.

۲- المحجّة البيضاء ۲۰۱: ۲.

ص: ۲۵

ب- البعد الأخلاقى للحج

مناسك الحج ومراسمه ما هى إلّا دورة تدريبية تربوية للنفس والروح والبدن على السواء، لصنع الإنسان الحرّ فى فكره وإرادته، غيرمنقادٍ لأعداء اللّه، شياطين الإنس والجنّ كبيرهم وصغيرهم، فالأفعال العبادية والتروك والالتزامات، كلّ هذه التعابير الجسدية والنفسية وسيلة من وسائل انتظام الخُلق وسموه ككيان روحى فكرى أخلاقى عبادى متميز.

إنَّ فى الحج يتعوَّد المسلم الألفة، والتعارف عن طريق السفر والاختلاط، فتنمو لديه الروح الاجتماعية، وتتهذب ملكاته الأخلاقية، عن طريق هذه الممارسة التربوية، والتفاعل البشرى الرائع، الذى يشهده فى الحج، بأرقى درجات الالتزام، والاستقامة السلوكية، من خلال المناسك والمراسم الشرعية؛ كثيراً ما يتغير الإنسان إلى الأفضل، فيتعود الحاج على الصبر، واحتمال المشاق والصعاب، إضافة إلى تعوده من خلال المعاشرة على حسن الخلق، والصدق، والحوار مع الحجاج الآخرين، ويتعود اللطف، والتواضع، واللين، وحسن المحادثة، والتعاطف، والكرم، والامتناع عن الكذب، والخصومة، والغيبة، والنميمة، والتكبر، والعظمة، والجدال، وغيرها، حيث قال تعالى: الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُوماتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلا رَفَثَ وَلا فُسُوقَ وَلا جِدالَ فِي الْحَجِّ .... (۱) وهذه النواهى فى الحج تساهم فى بناء شخصية المسلم، وتعمل على إعادة تنظيمها، وتصحيح مسيرتها فى الحياة، وتزرع فى النفس مكارم الأخلاق وتقودها إلى استقامة السلوك، وحسن المعاشرة.

ويتطلب الحج من المكلفين به شدّ الرحال، وتغير الحال، وصحبة الرجال، وربما الأهل والعيال، وفى كل ذلك دروس فى حسن الأفعال، فأهل الحكمة يقولون: إنّ الأخلاق، هى الحكمة العملية، التى تتجسد بالفعل غير الاعتيادى الذى يصدر من الإنسان بغاية، ومن أجل هدف.

۱- البقرة: ۱۹۷

ص: ۲۶

وإن كان الإنسان مستتراً قبل الحج فى بيته لايعلم من خلقه شىء، فقد برز فى الحج إلى الساحة العملية، فلا يمكنه أن يخفى على الناس خليقته، وهو فى سبيله إلى الله تعالى، عليه أن يلجأ إلى فعل لا يخترق به قصده الحسن فى الله مقصد حجه ومنتهى غايته، إذ السفر ميزان الأخلاق؛ لما يظهر معه من طبائع الأفراد، التى لا يستطيع الإنسان بسهولة تجاوزها؛ لأنها توجه أفعاله بشكل عفوى، ذلك مقابل العمل الخلقى، باعتباره غير اعتيادى؛ لأنه يحتاج إلى علة يستند إليها، فالعمل الاعتيادى تحركه الغريزة، وتحركه الطبيعة، وتحركه العادة، أما العمل الخلقى فتحركه الغاية المستندة إلى الحكمة، والتى بدورها تستند إلى مرتكز عقلى.

البُعد المعنوى للحج عند الإمام الخمينى

لقد أكّد الامام الخمينى قائد الثورة الإسلامية فى إيران مراراً، أنّ سفر الحج هو سفر إلهى، وليس سفراً عادياً مادياً مجرّداً، وأنّ المراتب المعنوية للحج هى رأس مال الحياة الخالدة، وهى التى تقرّب الانسان من أفق التوحيد والتنزيه، وأنّه لن يحصل عليها الحاج ما لم يطبق أحكام وقوانين الحج العبادية بشكل صحيح وحسن، والبُعد المعنوى للحج هو الدافع والوازع للمسلم، حيث يدفعه نحو الأبعاد الأخرى بحيث يراعى فيها الأخلاق والآداب الاجتماعية فى علاقاته مع ضيوف الرحمن فى موسم الحج، ومع عامة الناس بعد الموسم، و يقول الإمام الخمينى فى ذلك: «إعلموا جميعاً! أنّ البعد السياسى والاجتماعى للحج لايتحقق إلّا بعد أن يتحقق البُعد المعنوى». (۱) ولهذا نجد الإمام اهتم بهذا الجانب؛ لأنه الوسيلة الناجعة لارتقاء المسلم الأبعاد الأخرى، فقد جاء عنه رضوان الله عليه: «فى المواقيت الإلهية والمقامات المقدسة، فى جوار بيت اللّه الملىء بالبركات، راعوا آداب الحضور فى الساحة المقدسة للعلىّ العظيم،

۱- الحج فى أحاديث الإمام الخمينى، مجلة ميقات الحج ۴: ۴.

ص: ۲۷

وحرّروا قلوبكم أيها الحجاج الأعزاء من جميع الارتباطات المتعلقة بغير اللَّه ...». (۱) وقد وجّه الإمام الخمينى خطابات عديدة فى هذا المجال، ليبين أنّ على الحاج أن يطهّر نفسه، ويخلى قلبه من كلّ شىء إلّا حب اللَّه، والطاعة، والخضوع له، وأنه يجب عليه أن يربط روحه بمعبوده الواحد الأحد؛ فقد قال محدثاً الحجيج: «... وأثناء الطواف فى حرم اللَّه حيث يتجلى العشق الالهى، اخلوا قلوبكم من الآخرين، وطهّروا أرواحكم من أى خوف لغير اللَّه؛ وفى موازاة العشق الإلهى، تبرأوا من الأصنام الكبيرة والصغيرة، والطواغيت، وعملائهم، وأزلامهم ...». (۲) ويسترسل الإمام فى حديثه للحجيج مذكرهم بالاطمئنان القلبى الحاصل من الحالة العرفانية التى يعيشها العبد من معبوده ومحبوبه قائلًا: «سيروا إلى المشعرالحرام، وعرفات، وأنتم فى حالة إحساس وعرفان، وكونوا فى أى موقف مطمئنى القلب لوعد اللَّه الحق بإقامة حكم المستضعفين، وبسكون وهدوء فكّروا بآيات اللَّه الحق، ...». (۳) وأيضاً يقول الإمام الخمينى: «أخرجوا من قلوبكم غير حب اللَّه، ونوّروها بأنوار التجليات الإلهية، حتى تكون الأعمال والمناسك فى سيرها إلى اللَّه مليئة بمضمون الحج الإبراهيمى، وبعده بالحج المحمدى، ...». (۴) القسم الثانى: البعد الإجتماعى للحج

إنّ الانعزال الاجتماعى يعدُّ من أخطر العوامل التى تؤدى إلى الاضطرابات العقلية التى تصيب الفرد المحروم من المشاركة فى

۱- الحج فى أحاديث الإمام الخمينى، مجلة ميقات الحج ۸: ۴.

۲- الحج فى أحاديث الإمام الخمينى، مجلة ميقات الحج ۸: ۴.

۳- الحج فى أحاديث الإمام الخمينى، مجلة ميقات الحج ۶: ۸.

۴- الحج فى أحاديث الإمام الخمينى، مجلة ميقات الحج ۸: ۴.

ص: ۲۸

النشاطات الاجتماعيـة؛ وليس غريباً أن نقول: بأنّ المسـلمين هم أقل الفئات البشـرية انعزالًا، وأقلهم إصابـةً بأمراض الاغتراب والعزلـة، حيث إنَّ التأكيـد فى العبادات الجماعيـة كصـلاة الجمعـة، والجماعـة، والعيد، والحج، يقوى الانتماء الإجتماعى، والعلاقات والسـلوك الجماعى، ومن الطبيعى أنّ أهداف الانتماء الاجتماعى لن تتكامل ما لم يشـعر الفرد بالأمان، والحج يعطى الفرد شعوراً بالأمان؛ لوقوعه فى الأشـهر الحرم التى يحرم فيهـا القتـال، ولأـنّ المناسـك يجب أن تؤدى فى وضع شـرعى أمنى خاص، ومن أجل ذلك، فقـد أورد الإسـلام ترتيبـات أمنيـة فى موسم الحـج، حيث أوجب الأـمن فى البيت الحرام، وكون الحرم آمناً يأمن من دخله، وحرَّم الاعتـداء على الآخرين، وحرَّم القتال فى الأشهر الحرم، وأوجب حفظ حرمة الشعائر، وحرمة القاصدين لزيارة بيت‌الله الحرام، ومنع كلّ أساليب تعكير صفو الأمن خلال أداء المناسك، كالكذب، والجدال، والفسوق، وهذا كله يعكس أهمية الأمان فى حياة الناس.

والحـج أيضاً لقاء يكتسب منه المسـلم ثقافة اجتماعية، وفوائد مسـلكية، ومنافع مادية، قد تنجر عنها بركة عظيمة، وفوائد جمّة لشـعوب إسـلامية بكاملها، إذ قـد تعقـد فيه المعاهدات التجارية، كتبادل البضائع ممّا ينشط الاقتصاد الإسـلامى، ولـم يكن هذا ليقع لولا تعارف المسـلمين بسبب اجتماعهم لأداء هذه الفريضة المباركة؛ ذلك أنّ فى تعارف الشعوب الإسلامية، وتبادلها الآراء، وطرحها لمشاكلها ما يضيق شقّة الخلاف إن كان هناك خلاف، وإذا انعدم الخلاف عمّ التفاهم، ووحدت الغايات، واتحدت المناهج.

والحج تدريب عملى للمسـلم على المبادئ الإنسانية العليا التى جاء بها الإسلام، وترسيخ لقيم التواضع والمساواة، فقد أراد دين اللّه أن لا تكون تعاليمه ومبادئه مجرّد شـعارات أو نداءات، بل ربطها بعبادته وشـعائره ربطاً وثيقاً، حتى تكون سـلوكاً تطبيقياً فى حياة المسـلم وفى علاقته مع الآخرين.

إنّ المسـلم هناك وعندما يتجرّد عن الثوب الأنيق، بل الثوب المخيط، ويحرم عليه أن يمسّ الطيب .. ويرى نفسه فى لباس يساوى أقلّ الناس مالًا وجاهاً، هناك يتلقّى درساً فى المساواة، لا تبلغه أقوى العبارات وأعظم الدروس، فالزىّ الذى يرتديه الحاج يدخل فى شكله

ص: ۲۹

البسيط، ولونه الملائكى، يعرض بوضوح توحيد فصائل المجتمع الإسلامى، وتضامنه، ووحدته الشاملة التى سنتعرض إليها بإختصار:

الحجّ و وحدة المسلمين

إنّ الوحـدة هى الكفيلة لحفظ كيان الأمّة وتماسـكها، وترسيخ وجودها، وتثبيت أقدامها .. وبأنّ التوحّد والترابط، والتآلف والتماسك، هى مصـدر القوّة والغلبـة، ومنبع القـدرة والمنعـة .. وأنّ القوّة أمر ضـرورى لحفظ الشـرائع والمبادئ .. والوحدة مصدر قوّة، وفى الحج نجـد هـذه القوة، حيث إنّ الحـجّ ليس مجرّد فريضـة تهـذّب النفس، وتعصم السـلوك، بل هو أيضاً عنوان للُاخوّة الإنسانيـة العامة عبر التاريـخ حول مسألتى العبوديـة لله، واجتناب الطاغوت، وذلك بشتى الأساليب التى تتناسق فيما بينها لتؤكـد هـذا المضـمون الوحـدوى العظيم فى الحج، ومسلك وخطّ جميع الأنبياء، وإعطاء القوة للأمة.

وقدتابعت الثورة الإسـلامية فى إيران هذا الخط، وأكّدت على لزوم إعادة الدور الحقيقى للشـعائر الإسـلامية، كصـلاة الجمعة، والحج، باعتبارهما من أكبر المجالات المحققة للإحساس بضرورة الوحدة فى هذه الأمة.

إنّ الحـج فريضـة إلهية، لها أبعاد توحيدية كبيرة، وهى مؤتمر كبير يجمع المسـلمين من كل الأقطار، متحدة نحو قبلة واحدة، فى طاعة إله واحد، مستنين بسنة الرسول الأكرم (ص).

الخلاصة والنتيجة

كانت تلك نظرة موجزة عن البعد التربوى والإجتماعى للحج الذى فرضه الإسلام، وأدّاه الرسول (ص) واستوت على أساسه سيرة أئمة الدّين، وحفظة الشـريعة الإسـلامية، إسـتناداً على الكتاب والسـنة، وعلى ضوء أفكار علماء المسلمين ومفكريهم، لاسيَّما الإمام الخمينى الراحـل، و لاشـك إذن فى كون أى حـجّ يفتقـد هـذه الروح وذلـك العقـل، وتلـك الأبعاد وغيرها من الآثار والمعطيات، مهما بلغت درجة

ص: ۳۰

سطوع ظاهره وتزينه بالمظاهر البرّاقة، لا يتعدى كونه ضجيجاً وحسب، ويكون حجّاً للنزهة والسياحة والتجارة، كما وصفه الرسول الأعظم (ص) بقوله لإبن عباس فى ذكر حوادث تقع فى المستقبل لأناس آخر الزمان: «يحجّ أغنياء أمتى للنزهة، ويحجّ أوساطها للتجارة، ويحجّ فقراؤهم للرياء والسمعة». (۱) وإثر إلقاء هذه النظرة الواقعية، الخالية من العنصرية والتحيّز فى مسألة الحجّ وأبعاده وآثاره، يطرح هنا السؤال نفسه على كلّ علماء الدين ومفكريهم الحريصين على حفظ الإسلام ورقى المجتمع الإسلامى، وكل المهتمين بشؤون الإسلام ومصير المسلمين، وهو: ما هى نسبة الاستفادة التربوية والإجتماعية التى تحصل عليها سيول المتدفقة تجاه بيت الله الحرام، و المتعطشين لمناسك الحج، والعاشقين لزيارة النبى الكريم (ص) هذا السفر الذى يستغلّ عادة الكثير من الإمكانات المالية والمعنوية اللازمة لقطعه؟

وما هو الدور الذى يلعبه علماء المسلمين ومفكروهم، والذين تقع على عاتقهم المسؤولية الايدوليوجية، والفكرية، والإرشاد، والتعليم، والأمر بالمعروف، ومراقبة المجتمعات الإسلامية كافّة؟

وما هى التدابير التى ينبغى أن تتخذها الدول وحكّام الأقطار الإسلامية فى هذاالمجال؟

ولاشك أنَّ الجواب هو لا يتعدّى أمراً واحداً، وهو عودة علماء الإسلام إلى مكانتهم الطبيعية الأصلية فى المجتمع، الذى أرادها الله ورسوله لهم، حيث يبلغون رسالات الله ويخشونه ولايخشون أحداً غيره.

ومن هنا تكون مسؤولية العلماء العاملين على إيصال الناس إلى ربهم، الّذين نصبوا أنفسهم فى مقام الوصل بين العباد وخالقهم، أكبر وأعظم وآكد، إذ عليهم أن يهيئوا أنفسهم فى الدرجة الأولى للعمل الدؤوب على جعل مراسم الحج برنامجاً عبادياً، وميقاتاً إلهياً، يقرّبون به العباد من ربهم، ويهذّبون نفوسهم على

۱- مجمع النورين للمرندى: ۲۹۳؛ الميزان فى تفسير القران ۴۳۴: ۵.

ص: ۳۱

الإخلاص والطاعة، والتخلق بالأخلاق الإيمانية العالية حتى يكتبوا عندالله من المبلغين الرساليين، ثمَّ يجعلونها برنامجاً جامعاً تربوياً، إجتماعياً، إقتصادياً، سياسياً، وثقافياً، يدفعون المجتمع الإسلامى به نحو الصواب، والرشاد، والإصلاح، والرقى فى جميع مجالات الحياة.

وبتحقق هدف كهذا، فإنّ الجموع الإسلامية الغافلة ستستيقظ من غفلتها، وتتذوق التجارب القيّمة الموجودة فى تاريخها المجيد والمشرق، وباعتمادهم روح الأمل، فإنَّهم سوف يسيرون خلف علمائهم و أمرائهم، وبذلك يحيون روح الحجّ الإسلامى، ويُلبسون المجتمعات الإسلامية تلك الحياة الطيبة، وتتحقق بذلك الأمَّة الواحدة التى أرادها الله أن تكون خير الأمم أخرجت للناس، قال تعالى: (كُنْتُمْ خَيْرَ امَّةٍ اخْرجَتْ لِلنَّاسِ تَأمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ تَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ تُؤمِنُونَ بِاللَّهِ ...). (۱) وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على خير الخلق أجمعين محمد وآله الطيبين الطاهرين، وصحبه الأخيار المنتجبين.

فهرس المصادر:

- القران الكريم.

- وسائل الشيعة/ الحر العاملى.

- سفينة البحار/ المحدِّث القمى.

- علل الشَّرايع/ الشيخ الصدوق.

- أصول الكافى/ الشيخ الكلينى.

- الميزان/ محمد حسين الطباطبائى.

- بحار الأنوار/ العلامة المجلسى.

- تفسير القمى/ على بن إبراهيم.

- ثواب الأعمال/ الشيخ الصدوق.

- المحجّة البيضاء/ الفيض الكاشانى.

- من لايحضره الفقيه/ الشيخ الصدوق.

۱- سورة آل عمران: ۱۱۰.

ص: ۳۲

- جواهر الكلام/ محمد حسن النجفى.

- مستدرک الوسائل/ المحدِّث النورى.

- صحيح مسلم/ مسلم بن الحجاج القشيرى.

- صحيح البخارى/ محمد بن إسماعيل.

- مسند أحمد بن حنبل، سنن ابن ماجة.

- مصباح الشريعة/ المنسوب للإمام الصادق (ع).

- الحج فى أحاديث الإمام الخمينى/ مجلة ميقات الحج.

الأقراص الكمبيوترية (Cd)

۱- جامع الأحاديث: (۴۴۲ مجلد فى ۱۸۷ عنوان من ۹۰ مؤلف)، إصدار مركز البحوث الكمبيوترية للعلوم الإسلامية، قم. الجمهورية الإسلامية الإيرانية، الإصدار الثانى.

۲- مكتبة أهل البيت: (۴۴۶۷ مجلد)، إصدار مركز المعجم الفقهى للمرجع الدينى آية الله السيد الگلبايگانى، الإصدار الأول.

ص: ۳۳

عدم اشتراط المَحْرم فی حج المرأة

سماحة الشیخ محمد القاینی

طرح أخیراً بعض المتصدّین فی الحجاز: منع النساء من الحج فی الجملة إذا انفردن و لم‌یکن لهنّ ذومحرم یصاحبهنّ فی السفر إلی المشاعر.

و هذه مسألة مطروحة فی الکلمات قدیماً و قد اختلف الفقهاء فی الحکم فیها جوازاً و منعاً؛ والمعروف والمشهور عدم اشتراط وجوب الحج بما ذکر، بل ذهب جلّ الفقهاء عدا أحمد و بعض إلی عدم الاشتراط، بل اختلفت الروایة عن أحمد فیما ذهب إلیه و قد نسب إلیه وجوه و القول بالاشتراط هو أحدها.

ولنفرض أنّ مذهب بعض فقهاء المسلمین هو اشتراط وجوب الحج بوجود محرم للمرأة فی سفرها، بل لیفرض أن بعضهم ذهبوا إلی حرمة السفر تکلیفاً علی المرأة منفردةً غیر مصاحبة للمحرم.

ولکن مذهب آخرین عدم حرمة السفر بل وجوب السفر إلی الحج علی المرأة إذا تمکنت من السفر وحدها؛ فهل یسوغ- مع هذا- فضلًا عن أن یجب علی الحکّام إذا انتحلوا بعض المذاهب الفقهیة أن یجبروا غیرهم من سائر المسلمین ممن لایعتقدوا بمذهبهم الفقهی، بل یختلفون معهم فی ذلک، علی السیر علی نهجهم، والمتابعة لهم، و السیر علی مذهب فقهی لایعتقدون به، بل یعتقدون عدم صحّته؛ فهب إنّ الحنابلة لایوجبون سفر الحج علی المرأة المنفردة، فهل یجب علی المالکی، والشافعی، وغیرهم، ممّن یرون وجوب الحج علی المرأة مهما انفردت، ولم‌یکن معها مصاحب محرم أن یعدو عن طریقته، ویعدل عن مذهبه، ویخالف فقهه، فیترک الحج الواجب فی مسلکه؟

ونحن وإن کنّا فی هذا المجال بصدد البحث عن مسألة حکم سفر المرأة وحدها، و وجوب الحج علیها کذلک، علی أساس ما تقتضیه

ص: ۳۴

الأدلـة الاجتهاديـة حسب الصـناعة، ولكن ينبغى قبل ذلك أن نتطرّق إلى هـذا الأمر الهام الـذى يعمّ المسألـة و غيرها من المسائل، ألا وهو شأن الحكّام فى التعامل مع المسلمين فيما اختلفوا فيه من المذاهب الفقهيّة، فهل لمسلم أو حاكم من المسلمين أن يجبر غيره على السير على مذهب خاص، و انعزال مذهبه فضلًا عن أن‌يجب عليه ذلك؟

فـالحنبلى يجبر الحنفى على العمـل وفق المـذهب الحنبلى، أهـذا جـائز، أو أن الحنبلى يجبر الإمـامى على العمـل على خلاـف مـذهبه الفقهى، فهذا سائغ فضلًا عن أن يجب؟!

و من جملـة تطبيقات المسألـة ما نحن بصـدد البحث عنه، أعنى إجبار مسـلم لايرى حرمة السـفر على المرأة فيما انفردت و لم‌يصاحبها محرم من زوج و غيره، و منعها عن الحـج و هى ترى وجوبه عليها، و عدم جواز تركه لها لكونها مسـتطيعة حسـبما تعتقده فى مذهبها، سواء كانت معتقدة بمذهب الإمامية أو الشافعية أو المالكية بل و الحنبلية على بعض التقادير، فإنّ كل هؤلاء لايرون منعاً فى السفر على المرأة، بمجرد كونها امرأة، إذا كانت واثقة من نفسها بالتمكّن.

فهل يجوز لبعض المسلمين منعها عن الحج، لمجرد أنّ هذا البعض ينتحل مذهباً فى الفقه لايوافق هذا الرأى أو يعتقد خلافه؟!

أليس هذا منافياً لمصداقية مذاهب المسـلمين فى الفقه و لزوم الاعتراف بها؟ أو لا يكون هذا تحميلًا على المسـلمين خلاف ما تقتضـيه الحجـة عليهم؟ فمن اعتقد بمذهب و قلّد فى مسائله ذلك المذهب، فقد تمت الحجّة عليه، أفلا يكون منعه من العمل على وفق مذهبه ظلماً و زوراً؟

والمجتهد و المقلّد مع إصابة الواقع مأجوران و مع الخطأ معذوران زيادة على الأجر؛ و من يدرى بمطابقة عقيدته للواقع فى

ص: ۳۵

مجال الفقه؟ أللهم إلّا أن يكون معتقداً بكونه معذوراً أصاب أو أخطأ، صادف الواقع أو انحرف عنه.

ولولاـ أنّ المسلمين أحرار فی العمل علی وفق مذاهبهم فی الفقه بعد الإعتقاد بها و تمام الحجة عليهم، كان الواجب عليهم رفض المذاهب المختلفة و الالتفات حول مذهب واحد، و مع هذا فأیّ ترجيح لمذهب الحنابلة علی مذهب الشافعی، أو لمذهب الشافعی علی الحنفی، أو لهم علی مذهب مالک؟

وبعد كلّ هذا، فالشيعة الإماميّة يعتقدون أنّ مذهبهم هو موافق لسنّة رسول الله (ص) لأنهم اتّبعوا فيه أهل بيته وعترته (عليهم السلام)، وحديث العترة ومذهبهم حديث جدّهم رسول الله (ص) ومذهبه؛ لايقولون برأی أو اجتهاد، بل يتبعون سنة النبی (ص) بعد الكتاب، و يصدرون عن معينه (ص) بعد القرآن، ومع الغض عن هذا، فهل يحق لبعض المسلمين أن يجتهد و لايحقّ ذلک للعترة؟! ويكون اعتبار الاجتهاد حصراً علی غيرهم ولايعبأ بمذهبهم إلّا أن يكون ذلک لعدم صدور الاجتهاد عنهم، لكونهم معصومين أو لروايتهم المسائل عن النبی (ص) بلا إعمال حدس أو اجتهاد، و معه فاعتبار مذهبهم أولی.

وعلی أية حال فهذا أمر هام لاـينبغی المرور عليه بسهولة، فإنّ المسلمين مختلفون فی كثير من المسائل الفقهية، إلّا فی المسائل الضروريّة كوجوب الصلوات الخمس، وحج البيت، وصيام شهر رمضان، ونحو ذلک؛ ومع ذلک فهم فی فروع هذه المسائل علی مذاهب و أقوال، قلّما تجد مسألة اتّفقوا علی حكمها، بل كثيراً ما تجد الاختلاف بين علماء مذهب واحد فی حكم المسألة، سيّما فی الفروع المستجدّة، بل وفی بعض الفروع القديمة حيث يختلفون فيما كان مذهب إمامهم فی تلک المسألة، و من جملة المسائل مسألة سفر المرأة وحدها، فقد نسب إلی أحمد بن حنبل ثلاثة أقوال و إن مال بعض علمائهم إلی بعضها، ولكن ربّما يذهب غيره إلی غيره، و يعتقد أن مذهب أحمد كان غير ما مال إليه ذاک البعض.

ص: ۳۶

والاختلاف بين المذاهب الإسلامية فى أحكام الفروع أمر واضح لايختلف فيه إثنان، فلايكون منع بعضهم من العمل على وفق مذهبهم إلّا استكباراً عليهم، وازدراءً بمذهبهم، وتوهيناً لفقههم، دع عنك إنّه قديكون مذهب ذاك البعض الممنوع مدعوماً بأدلّة تقوى على غيره، وترجح عند المعارضة بغيرها، فإنّ عامّة الناس إنما وظيفتهم التقليد، ولايقدرون على الاستدلال فى جزئيات المسائل، فإنّ التفصيل وظيفة أهل الخبرة و ليس وظيفة عامّة النّاس.

فقد ترى أنّ بعض المتشبهين بأهل العلم يعارضون المسلمين ممّن لايوافقونهم فى الفروع، ويحتجون عليهم ببعض الآيات والنصوص، وليست هذه الآيات والنصوص خافية على العلماء الذين خالفوا مذهب هؤلاء فى الفقه و الفروع، و لو ذكروا هذه النصوص عندهم لأجيبوا بما يقنعهم، أو لايمكنهم أحياناً إلزامهم بمذهبهم، ولكن لاشأن للمقلّدين من عامّة المسلمين فى هذه المسائل، ومعرفة تفصيل الاستدلال فيها ليجوّز معارضتهم بنصوص أو أحاديث.

و حيث انتهى الأمر إلى هذا، فأنا اقترح على ولاة الأمّة و رعاتهم، و على المؤتمرات الإسلامية التى يعترف بها المسلمون على شتّى المذاهب أن تجعل هذه المسألة فى جدول أعمالهم، ويقررون فى ضمن قراراتهم حريّة المسلمين ممّن ينتحلون المذاهب المختلفة فى العمل وفق مذاهبهم فى الفروع، ولايحق لأحد أن يجبرهم على وفق مذهبه، فإنّه ظلم و زور، ولايستثنى من هذا القرار أىّ بلد من بلاد المسلمين بما فيها الحرمان الشريفان مكّة المكرمة ومدينة الرسول (ص)؛ فبماذا يحقّ منع المرأة المصريّة وهى مسلمة سوى إنّها لاتعتقد بمذهب ابن حنبل- فى أكثر تقدير- منعها عن الحج بحجة انّه ليس لها محرم، و ابن حنبل لايرى وجوب الحج أو جوازه عليها مع أنّ مالكاً والشافعى وغيرهما يعتقدون خلاف ذلك؟!

و بماذا يحقّ منع المسلمين من شتّى المذاهب غير القليل منهم من التبرّك بضريح النبى (ص) وغيره من قبور الصالحين و الأولياء لمجرّد أنّ بعض المذاهب لايجوّز ذلك؟!

ص: ۳۷

وبماذا یحقّ منع المسلمین من زیارة النبی (ص) بشدّ الرحال إلیه لقصد زیارته، و التبرّک بقبره الشریف، و التوسل به إلی الله تعالی لمجرّد اعتقاد بعض المذاهب حرمة ذلک؟ استناداً إلی حدیث: «لاتشدّ الرّحال إلّا إلی ثلاثة مساجد ...». (۱) و لیس قبر النبی (ص) من جملة المساجد؟!

مع أنّه لو صحّ الحدیث سنداً و تمّ دلالةً، فهو قابل للتخصیص والمعارضة بما دلّ علی الترغیب علیزیارة النبی (ص) حتی عدّفی بعض النصوص ترک زیارته جفاءً، و لاتقصر النصوص المرویّة من طرق أهلالبیت عن غیرها؛ فقد یقطع الفقیه بسبب سیرة المسلمین علی الذهاب لزیارة النبی (ص) سیّما زیارة الحجاج له، وهذه السیرة بمرأی من عترة النبی (ص) وعلماء الأمّة باستحباب السفر لزیارته (ص) و تأکّد ذلک.

أو لا یکون حجر الأمّة عن فهم ما لایفهم البعض سدّاً لباب العلم بلاموجب، و استکباراً علیسائر المسلمین، و تطاولًا علیهم؟

ثمّ لنرجع إلی حکم المسألة الّتی لأجلها عقدنا الکلام وهی وظیفة المرأة فی حجّها، و أنّه هل یشترط فی وجوب الحج علیها أو جوازه وجود محرم لها یرافقها فی سفرها؟ سیّما فی هذه الأعصار الّتی سهل أمر السفر فیها و لایحتاج إلی مؤونة کثیرة، و لا تطول الأسفار البعیدة، و لاتحتاج المرأة فی سفرها إلی من یرکبها أو ینزلها من المراکب، و لاتأثیر للمرافقین عادةً فی دفع ما قد یتّفق من الأخطار، و الحوادث کسقوط الطائرة أو نحو ذلک.

قد اختلف علماءالمسلمین فی ذلک، والمعروف بینهم وفیهم الإمامیة عدم اشتراط وجوب الحج بالمحرم، و ذهب قلیل منهم إلی الاشتراط.

۱- من لایحضره الفقیه ۱: ۲۳۱.

ص: ۳۸

بل من ینسب إلیه الاشتراط ربّما ینسب إلیه خلاف ذلک أیضاً، بل قد یکون مراد من یحکی عنه الاشتراط معنی لاینطبق علیالأسفار فی هذه الأعصار، ممّا لایتطلب حاجة المسافر فی الرکوب و النزول، إلی من یعین الشخص علی ذلک حیث علل فی بعض الکلمات الحکم بما یظهر منه أنّالوجه فی الإشتراط هو اضطرار المسافر إلی المعین فی سفره، و هذا لایعمّ السفر بالوسائل الحدیثة.

و کیف کان نحن نقتصر فی مجال حکایة الأقوال إلی عبارتین:

* إحداهما لصاحب الجواهر.

* و الأخری لابن قدامة.

۱. قال فی الجواهر مازجاً کلامه بعبارة الشرایع:

لایشترط فی وجوب الحج وجود المحرم فی النساء، مع عدم الحاجة إلیه، بل یکفی غلبة ظنها بالسلامة علی نفسها وبضعها للرفقة مع ثقات، و کونها مأمونة أو غیر ذلک، بلاخلاف أجده فیه بیننا؛ لصدق الاستطاعة بعد جواز خروجها مع عدم الخوف نصاً وفتویً بدونه. (۱) ۲. و قال ابن قدامة فی المغنی:

قال ابن سیرین ومالک والأوزاعی والشافعی لیس الْمَحْرم شرطاً فی حجها- یعنی المرأة- بحال؛ قال ابن سیرین: تخرج مع رجل من المسلمین لابأس به؛ وقال مالک: تخرج مع جماعة من النساء؛ وقال الشافعی: تخرج مع حرّة مسلمة ثقة؛ وقال الأوزاعی: تخرج مع قوم عدول تتخذ سلّماً تصعد علیه و تنزل ولایقربها رجل إلّا أنه یأخذ رأس

۱- جواهر الکلام ۳۳۰: ۱۷، الحج.

ص: ۳۹

البعیر وتضع رجلها علی ذراعه؛ قال ابن المنذر: ترکوا القول بظاهر الحدیث، و اشترط کل واحد منهم شرطاً لاحجهٔ معه علیه. (۱) وقد نقل فی المغنی عن أحمد فی اشتراط المحرم فی وجوب الحج علی المرأة وجوهاً حیث قال- بعد أن استظهر من عبارهٔ ماتنه عدم وجوب الحج علی المرأة التی لامحرم لها-: و قد نص علیه أحمد، فقال أبوداود: قلت لأحمد: امرأة موسرهٔ لم یکن لها محرم هل یجب علیها الحج؟ قال: لا.

و قال أیضاً: المحرم من السبیل؛ وهذا قول الحسن والنخعی وإسحاق وابن المنذر وأصحاب الرأی.

و عن أحمد: أنّ المحرم من شرائط لزوم السعی دون الوجوب، فمتی فاتها الحج بعد کمال الشرائط الخمس لموت أو مرض لایرجی برؤه، أخرج عنها حجهٔ، لأنّ شروط الحج المختصهٔ به قد کملت، وإنما المحرم لحفظها فهو کتخلیهٔ الطریق وإمکان المسیر.

وعنه روایهٔ ثالثهٔ: إنّ الْمَحرم لیس بشرط فی الحج الواجب؛ قال الأثرم سمعت أحمد یُسأل: هل یکون الرجل محرماً لأمّ امرأته یخرجها إلی الحج؟ فقال: أما فی حجهٔ الفریضهٔ فأرجو، لأنها تخرج إلیها مع النساء ومع کل من أمنته، و أما فی غیرها فلا. والمذهب الأول و علیه العمل. (۲) و قال فی الشرح الکبیر: اختلفت الروایهٔ عن أحمد فی وجود المحرم فی حق المرأة، ثم ذکر نحواً مما تقدم فی المغنی. (۳) و علی أیّ تقدیر فالبحث عن حکم المسألهٔ فی مرحلتین:

۱- المغنی ۱۹۰: ۳، کتاب الحج.

۲- المصدر السابق.

۳- المصدر السابق.

ص: ۴۰

إحداهما: ما تقتضیه القاعدة من الإطلاقات فی الکتاب العزیز و غیره، حتّی إنّه لو فرض قصور الأدلّة الخاصّة و لو بسبب التعارض أو الإجمال کان ما تقتضیه القاعدة هو المحکّم.

کما أنّه لا بأس بالإشارة- و لو إجمالًا- إلی ما تقتضیه الأصول العملیة فی الباب.

ثانیتهما: ما تقتضیه الأدلّة الخاصّة.

أمّا البحث عن المرحلة الأولی: فلا ریب أنّ مقتضی الأصل العملی هو جواز السفر بدون محرم، و ذلک حیث شک فی التحریم فإنّ المقام کسائر ما شک فی ثبوت حکم إلزامی فیه ممّا یکون الأصل نافیاً للإلزام، ما لم تقم حجّة علیالإثبات.

نعم، و الأصل یقتضی عدم وجوب السفر حیث یحتمل اشتراط الوجوب بالمحرم ما لمیثبت عدم الاشتراط.

و بعد هذا نقول: إنّ مقتضی إطلاق الکتاب المجید و النصوص المعتبرة الّتی تعبّر عن السنّة القویمة هو عدم اشتراط وجوب الحج بالمحرم مادام أنّ المکلّف یتمکّن من السفر بدونه، و هو قادر علیالاستقلال فی السفر، قال تعالی: وَلِلهِ عَلیَ النَّاسِ حِجُّ‌الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا. (۱) فانّ الموضوع لوجوب الحجّ هو المستطیع الشامل لذی محرم، و لفاقده والّذی لایفرّق فیه بین الرّجل و المرأة؛ فربّما یضطرّ الرجل إلی من یساعده فی سفره فلایکون مستطیعاً بدونه، کما ربّما لاتحتاج المرأة إلی من یعینها فتستطیع بدونه.

۱- سورة آل عمران: ۹۷.

ص: ۴۱

و بالجملـة: فاشتراط المحرم للحاج تقييـد فى إطلاق الآيـة الشـريفة و غيرها من إطلاقات أدلّة وجوب الحجّ لايصار إليه إلّا حيث يقوم عليه دليل قاطع كسائر موارد الإطلاق.

وأمّا البحث عن المرحلة الثانيـة- أعنى ماتقتضـيه الأدلـة الخاصّة-: فقد اسـتدلّ لاشتراط وجوب الحج بل جوازه بوجود المحرم ببعض النصوص ونحن نذكرها و نتكلّم حول مدلولها.

الروايـة الأولى: مـا روى عن أبى‌هريرة قـال: قـال رسول الله (ص): «لايحلّ‌لإمرأة تؤمن بـالله و اليوم الآخر تسافر مسيرة يوم إلّا و معها ذومحرم». (۱) فربّمـا يسـتدلّ بهـذا الخبر على اشتراط وجوب الحـج بوجود محرم للمرأة، وإلّا فلايجب عليها، و وجه الاسـتدلال به هو إطلاق عـدم حلّ السـفر للمرأة بـدون ذى‌محرم الشامل للحـج كغيره؛ فـإذا لم‌يحل السـفر لم‌يجب لامحالـة، حيث إنّ الممتنع شرعاً كالممتنع عقلًا.

و هذا الخبر و نحوه هو عمدة الدليل لمن ذهب إلى الاشتراط.

ولكن يرد على الاستدلال بهذا الخبر فى المقام وجوه من الإشكال:

الوجه الأول:

إنّ النسبة بين هـذا الخبر ونحوه، وبين إطلاق الكتاب وغيره- ممّا تضـمّن وجوب الحـج على‌المستطيع على الإطلاق- هى العموم و الخصوص من وجه؛ حيث يجتمعان فى السفر للحج، و تفترق الآية فى حج الرجل وتفترق الرواية فى سفر المرأة لغير الحج.

۱- المغنى، لابن قدامة ۱۹۱: ۳.

ص: ۴۲

و مع هـذا فتكون الروايـة معارضـةللكتاب العزيز، ولو بـالعموم من وجه، فكيف تقـدّم الروايـة؟! بل لابـدّ من طرحها بسـبب المعارضـة للكتاب ولا أقل من عدم موجب لتقديم الخبر.

لايقال: إنّ الرواية تقدّم مع كون نسبتها العموم من وجه، لكونها حاكمةوناظرة، ولاتلحظ النسبة بين الحاكم وغيره.

فإنّه يقال: ليس هناك ما يدلّ علىحكومة الرواية، و إلّا كان مطلق المعارض بالعموم من وجه حاكماً.

مع أنّ تقديم أحد المتعارضين علىالآخر بالحكومة ترجيح بلا مرجّح، فهلّا يقدم ما دلّعلى وجوب الحج على مطلق المستطيع؟

الوجه الثانی

أنّهـذه الروايـة لاـ إطلاـق فيها من حيث اشتراط جواز سـفر المرأة بالمحرم على وجه الاطلاق، بل أقصاها اشتراط السـفر الـذی يكون مقداره مسـيرة يوم بذلك؛ وهذا غير ما هو المنسوب إلى القائل بالاشتراط من ثبوت الشـرطية، بلا اختصاص بما هو مذكور فی الخبر؛ هذا من ناحية.

ومن ناحيةأخرى: هل العبرة بمسيرة يوم بحسب وسائل السفر المعاصرة لصدور النصوص، أو أنّالعبرة بمسيرة يوم فی كلّ عصر بحسب وسائل ذاك العصـر؟ فإنّه إذا كان المعيار هو الأخير، لايبقى فی كثير من الموارد مصـداق للروايـة، حيث إنّ الأسـفار إلى الحج تكون نوعاً بالطائرة، ولاتطول الرحلة بها يوماً بل تكون بضع ساعات.

ربّما يظن وضوح الأمر، وأنّالعبرة بمسـيرةيوم بحسب وسائل عصـر الروايات، حيث إنّ المتكلّم يتكلّم بحسب شـرائط عصـره، فإذا قال القائل: يطول السفر إلى بلدة كذا يوماً، ويستغرق السير إليه كذا مدّة، فإنه يريد ذلك بحسب الوسائل المعاصرة له، ولايريد بحسب

ص: ۴۳

الوسائل التی لیست دارجهٔ آنذاک، کالسفر بما کان یغدو به ویروح سلیمان (ع) أو یسیر به الطیر، أو الملک، أو الجنّ وما شابه ذلک. ولکن الظاهر أنّه لیس الأمر واضحاً کما ظنّ، بل کما یحتمل ذلک یحتمل أن تکون القضیّهٔ حقیقیهٔ، ویختلف صدقها بحسب الأعصار المختلفهٔ، ولها نظائر.

بل حمل سفر مسیرهٔیوم علی خصوص مسیرهٔ یوم فی عصر خاص راجع إلی اعتبار القضیهٔ خارجیهٔ، و مشیرهٔ إلی أمر خاص، ومقتضی الظهور فی القضایا الشرعیهٔ کونها قضایا حقیقیهٔ، لا خارجیهٔ و مشیرهٔ، و هذا یعیّن أن تکون العبرهٔ فی کلّ عصر بحسبه.

نعم ربّما تکون مناسبات الحکم و الموضوع قاضیهٔ بخلاف ذلک، بأن یکون المراد من العنوان الإشاره إلی معیّن، وأن لاتکون القضیهٔ حقیقیهٔ، ولکنّه خلاف القاعدهٔ لابدّ من إثباتها، وبدونه فظهور القضایا الشرعیهٔ فی الحقیقهٔ یقتضی تطبیقها علی کلّ عصر بحسبه.

وإن شئت مزید توضیح لذلک نقول:

مثلًا قد ورد فی الکتاب العزیز الأمر بمعاشرهٔالنساء بالمعروف، کما ورد وجوب الإنفاق علیهنّبالمعروف، ولا ریب أنّ المعروف فی عصر نزول الکتاب وصدور النصوص کان یختلف بحسب المصداق عن المعروف فی عصرنا، فهل تجد من نفسک حمل الأدلهٔ علیخصوص المعروف فی تلک الأعصار؟ وهل یجزی فی نظر الفقیه أن ینفق الرجل لامرأته من المرکب ما کان متعارفاً فی القدیم أو یقدّم لها لباساً لو لبسه شخص فعلًا کان من لباس الشهرهٔ یشار إلیه بالبنان وهکذا.

بل واضح بحسب المتفاهم العرفی أنّ العبرهٔ فی العشرهٔ بالمعروف والإنفاق به هو المتعارف فی کلّ عصر، ویکون هذا من

ص: ۴۴

الاختلاف فی المصداق بحیث لاینطبق عنوان المعروف علی ما لایکون معروفاً فعلًا بعد ظهور المشتق فی المتلبس.

لِمَ لا-یکون عنوان السفر مسیرة یوم فی المقام من هذا القبیل؟ فإنّه وإن کان مصداقه فی عصر النصوص ثمانیة فراسخ مثلًا، ولکن لایصدق العنوان فعلًا علی السفر ضعف هذه المسافة، بل لابدّ فی صدقة من ملاحظة ما یمکن السیر فی الیوم فعلًا بحسب المتعارف، ویکون ذلک هو المعیار، وإن سار شخص خاص ذاک المقدار فی مدّة أقلّ أو أکثر.

ومناسبات الحکم و الموضوع أیضاً تساعد علی ذلک، لا علی کون العبرة بتحدید المقدار بما کان یستدعیه سفر الیوم من المسافة فی عصر النص؛ حیث إنّ منع المرأة من السفر بحسب المتفاهم من حیث ضعفها وحاجتها إلی من یعینها، وهذا لایصدق فی الأسفار القصیرة، والمدّة القلیلة، ولذا حدّ مقدار السفر فی النص بمسیرة یوم بحیث لو کان المسیر دون ذلک لم‌یکن فی سفرها بدون محرم بأس.

الوجه الثالث:

أنّ مناسبات الحکم والموضوع تقضی بأن المنع من سفر المرأته بدون محرم إذا زاد علی مسیرة ثلاثة أیام أو یوم، إنّما هو لما فی السفر بهذا المقدار من المسافة من المؤونة والکلفة التی تستدعی رفیقاً مناسباً یساعد الضعیف- ومنه المرأة- علی أعباء السفر ومستدعیاته، ولذا لم‌یشترط المحرم فی السفر القصیر مثل مسیرة ساعة ونحوها، حیث إنّ الضعیف یرکب فی المبدء ولو بإعانة الحاضرین، وینزل فی المقصد کذلک، ولایستدعی السفر القصیر نزولًا ورکوباً فی الأثناء عادة، لیحتاج المسافر إلی مرافق معین.

وهذا بخلاف الأسفار البعیدة، فإنّ طول المسیر یستدعی من رعایة الضعیف والعنایة به ما یکون هو فی غنی عنه حیث یقصر السفر.

ص: ۴۵

وحیث أنّ وضع السفر واقتضاءاته اختلفت عن القدیم فی هذه الأعصار، حیث لایستدعی السفر ما كان یستدعیه سابقاً فلا موجب لاشتراط المحرم حینئذٍ، وقد أسمعناك ما عن الأوزاعی من قوله: تخرج مع قوم عدول تتخذ سلّماً یصعد علیه وتنزل، ولایقربها رجل إلّا أنه یأخذ رأس البعیر وتضع رجلها علی ذراعه. (۱) فإنّ هذه العبارة تشهد بما یستدعیه السفر آنذاك و ملابساته، وعلی ضوء هذه الملابسات و المناسبات ورد النص.

ومن هنا یظهر أنّ تحدید شرط المحرم بما إذا كان السفر مسیرة یوم أو ثلاثة یناسب أن یكون المحرم شرطاً فی المسیر لا فی المقصد؛ وأنّ عملیة السفر بمعنی السیر مشروط- علی تقدیر الاشتراط- بالمحرم لا كون السفر بمعنی البعد عن الأصل، والكون خارج الوطن مشروطاً بهذا الشرط.

فإنّه فرق بین أن یقول: لایحلّ لامرأة أن تكون مسافرة إلّا و معها محرم وبین أن یقال: لایحل لها أن تسافر.

فإنّ الأوّل یستدعی اشتراط رفقة المحرم حتی حال النزول فی المقصد، لأنّ الشخص المسافرحال النزول فی غیر موطنه كحال سیره؛ بخلاف الثانی، فإنّه لایستدعی أكثر من مرافقة المحرم حال السیر، والنصوص وردت بمضمون الأوّل؛ نعم فی روایة ابن عمر ما هو بمضمون الثانی و سیأتی الحدیث.

الوجه الرابع:

إنّ هذه الروایة و نحوها مع الغضّ عن سندها و تسلیم دلالتها معارضة بجملة من النصوص وردت عن أهل‌البیت (علیهم السلام)- وهم أدری بما فی البیت- نصّت علی جواز حجّ المرأة بدون مراقب ومحرم.

۱- المغنی، لابن قدامة ۱۹۰: ۳.

ص: ۴۶

مضافاً إلی معارضتها بما یروی من غیرطریقهم من حدیث أبی‌سعید، حیث قید النهی فیه بما کان قدر المسیر ثلاثة أیّام. (۱) وما روی أنّ النبی (ص) قال لعدی بن حاتم: «یوشک أن تخرج الظعینة من الحیرة تؤمّالبیت لا جوار معها لاتخاف إلّا الله». (۲) وهذا الحدیث یفید أنّ عدم خروج المرأة فی السفر وحدها لعدم أمن الطرق والخوف، وحیث یؤمن الطرق وینعدم الخوف، فلا محذور فی سفرها، وإلّا کان الأولی التعرض لحکمه من النهی حتی آنذاک.

وبما ذکرنا یندفع ما ذکره ابن قدامة فی الردّ علی الخبر بأنّ حدیث عدی یدلّ علی وجوب السفر لا علی جوازه. (۳) ومن الغریب بعد ما عرفت من تقیید النص اشتراط المحرم، یکون السفر مسیرة یوم أو ثلاثة القضاء باشتراطه علی الاطلاق، وأنه لایحلّ السفر قلیلًا کان أو کثیراً إلّا بمرافقة المحرم، فإنّه اجتهاد بعد النص الصریح، وغیرة علی النساء زائداً علی الشرع المبین.

قال ابن قدامة: قال أبوعبدالله- یعنی ابن حنبل- أما أبوهریرة فیقول یوماً ولیلةً، ویروی عن أبی‌هریرة: لاتسافر سفراً أیضاً، وأمّا حدیث أبی‌سعید یقول: ثلاثة أیّام؛ قلت: ما تقول أنت؟ قال: لاتسافر سفراً قلیلًا ولا کثیراً إلّا مع ذی‌محرم. (۴) ولعمری إنّ مثل هذه الفتاوی جرأة علی الدین أن یقول الرجل ورد فی الشرع کذا، وأنا أقول کذا، فهل هناک بعد الشرع الذی لاطریق لمعرفته إلّا النصوص والروایات مجال لمقال؟

۱- المغنی، لابن قدامة ۱۹۱: ۳.

۲- المصدر السابق.

۳- المغنی، لابن قدامة ۱۹۲: ۳.

۴- المغنی، لابن قدامة ۱۹۱: ۳.

ص: ۴۷

وما جرّأ القوم علی مثل هذا إلّا الذین سبقوا، فکان یقول أحدهم: کان علی عهد رسول الله کذا، وأنا أفعل کذا.

الروایـة الثانیـة: ما یروی عن ابن عبّاس قال: سـمعت رسول الله (ص) یقول: «لایخلون رجل بامرأة إلّا ومعها ذومحرم، ولاتسافر امرأة إلّا ومعها ذومحرم»، فقام رجل فقال: یا رسول الله إنّی کنت فی غزوة کـذا، وانطلقت امرأتی حاجـةً، فقال النبی (ص): «انطلق فاحجـج مع امرأتک». (۱) وهـذه الروایة کسابقتها متفق علیها فی البخاری و مسـلم، کما ذکره ابن قدامة، وفی روایة مسـلم: ولاتسافر المرأة إلّا مع ذی محرم.

ویردّ علیالاستدلال بهذا الخبر ما تقدّم فی المروی عن أبیهریرة.

نعم هـذه الروایـة مطلقة من حیث قدر المسـیر إلّا أنه لامناص من تقییدها علی تقدیر صـحّة الخبرین بخبر أبیهریرة، لأنّه قید النهی بما کان السفر مسیرة یوم، ولولا هذا کان التقیید لغواً لاینبغی صدوره من الحکیم.

الروایة الثالثة: ما یروی عن ابن عمر عن النبی (ص): «لاتسافر المرأة ثلاثاً إلّا ومعها ذومحرم». (۲) والکلام فی هذا الخبر نحو ما تقدّم.

۱- مسند أحمد ۲۲۲: ۱ و ۳۴۶؛ البخاری ۲۱۹: ۲؛ مسلم ۱۰۴: ۴.

۲- مسند أحمد ۱۳: ۲.

ص: ۴۸

الروایة الرابعة: ما رواه الدارقطنی بإسناده عن ابن عبّاس، أنّ النبی (ص) قال: «لاتحجّنّ امرأة إلّا ومعها ذومحرم».

وهـذه الروایة وإن کان لایرد علیالاستدلال بها بعض ما أوردناه علی الاستدلال بالنصوص المارّة التی سبقت، إلّا أنها مع الغض عن سندها، معارضتها ببعض النصوص؛ فغایة الأمر أنّها دالة علی الحکم بالاطلاق، لإمکان تقییدها بما إذا لمیکن السفر بدون المرافق مأموناً، کما هو الغالب فی الأعصار السابقة، حیث لمیکن السفر للرجال فضلًا عن النساء مأموناً عادة، بل کان عرضة للأخطار، والذی یدلّ علی التقیید ما ورد فی نصوص أهلالبیت (علیهم السلام).

هذا مضافاً إلی أنّ مناسبات الحکم والموضوع قد یمنع من انقداح الإطلاق للخبر، فإنّ المنع من سفر المرأة بدون محرم لکونه مشقّة علیها سیّما فی الأعصار القدیمة التی کان السفر یستدعی من المؤونة فی الرکوب، والنزول، والسیر، وملابساتها، ما لایستدعیه السفر فی هذه الأعصار والطرق معبّدة، والأسفار الجویّة لاتستدعی عادة مرافقاً فی المسیر.

الروایة الخامسة: ابن عمر: أنّالنبی (ص) قال: «لاتسافر المرأة ثلاثة أیّام إلّا مع ذیمحرم». (۱) وفی روایة مسلم: «ثلاثاً إلّا» وفی نقل: «ثلاثة إلّا» وفی روایة: «لایحل لامرأة تؤمن بالله والیوم الآخر تسافر مسیرة ثلاث لیال إلّا ومعها ذومحرم».

الروایة السادسة: أبوسعید الخدری عن النبی (ص) قال: «لاتسافر المرأة یومین إلّا معها زوجها أو ذومحرم». (۲)

۱- صحیح البخاری ۳۵: ۲ و المسلم ۱۰۲: ۴.

۲- صحیح البخاری ۵۸: ۲.

ص: ۴۹

وفی نقل آخر لمسلم: «لاتسافر المرأة یومین من الدهر إلّا ومعها ذومحرم منها أو زوجها». (۱) وفی روایة لمسلم عن أبی‌سعید: «لاتسافر المرأة ثلاثاً إلّا مع ذی‌محرم». (۲) وفی روایـة أخری له عنه: «لاتسـافر امرأة فوق ثلاث لیال إلّا مع ذی محرم». (۳) وفی نقل: «أکثر من ثلاث» (۴) وفی موضع آخر: «لایحلّ لامرأة تؤمن بالله والیوم الآخر أن تسافر سـفراً یکون ثلاثـة أیّام فصاعداً إلّا ومعها أبوها أو ابنها أو زوجها أو أخوها أو ذومحرم منها». (۵) وفی نقل: «مسیرة یومین ولیلتین». (۶)والکلام فی الخبرین الأخیرین یظهر مما سبقهما.

وممّا یوهن الاعتماد علی النصوص المرویـة فی منع سـفر المرأة بـدون ذی‌محرم، اختلافهـا الشدیـد فی الحـدّ المـذکور، کما سـبقت الإشارة إلیه، مع العلم بعـدم صـدور مثل هـذا الاختلاف عن النبی (ص) فیقع التعارض بینها لامحالـة، ومع ذلک فقد جمع النووی بین النصوص المختلفة جمعاً لایساعده العرف ولایؤیده الاعتبار.

۱- مسلم ۱۰۲: ۴.

۲- مسلم ۱۰۳: ۴.

۳- المصدر السابق.

۴- المصدر السابق.

۵- مسلم ۱۰۴: ۴؛ الترمذی ۳۱۸: ۲ وذکر بعده حدیث: «لاتسافر امرأة مسیرة یوم ولیلة» وقال: والعمل علی هذا عند أهل العلم یکرهون للمرأة أن تسافر إلّا مع ذی محرم.

۶- سنن البیهقی ۱۳۸: ۳.

ص: ۵۰

قال فى شرح مسلم:- تعليقاً على حديث: «لاتسافر المرأة ثلاثاً» وفى رواية: «فوق ثلاث»؛ وفى رواية: «ثلاثة»؛ وفى رواية: «لايحلّ لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر تسافر مسيرة ثلاث ليال إلّا ومعها ذومحرم»؛ وفى رواية: «لاتسافر المرأة يومين من الدهر إلّا ومعها ذومحرم منها أو زوجها»؛ وفى رواية: «نهى أن تسافر المرأة مسيرة يومين»؛ وفى رواية: «لايحلّ لامرأة مسلمة تسافر مسيرة ليلة إلّا ومعها ذوحرمة»؛ وفى رواية: «لايحلّ لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر تسافر مسيرة يوم إلّا مع ذى محرم»؛ وفى رواية: «مسيرة يوم وليلة»؛ وفى رواية: «لاتسافر امرأة إلّا مع ذى محرم». هذه روايات مسلم.

وفى رواية لأبى‌داود: «ولاتسافر بريداً» والبريد مسيرة نصف يوم.

قال العلماء: اختلاف هذه الألفاظ لاختلاف السائلين، واختلاف المواطن، وليس فى النهى عن الثلاثة تصريح بإباحة اليوم والليلة أوالبريد.

قال البيهقى: كأنه (ص) سئل عن المرأة تسافر ثلاثاً بغير محرم، فقال: «لا»؛ وسئل عن سفرها يومين بغير محرم، فقال: «لا»؛ وسئل عن سفرها يوماً فقال: (لا- ظ)؛ وكذلك البريد فأدّى كلّ‌منهم ما سمعه وما جاء منها مختلفاً عن رواية واحد، فسمع فى مواطن ... إلى آخر ما ذكر. (۱) ثمّ زاد على ما ذكره من الاختلاف بعض ما لم‌يذكره مثل: «بعد يومين»، (۲) سيّما الذى حكاه عن المنذرى؛ و راجع كلام ابن حجر فى فتح‌البارى فى مجال اختلاف هذه النصوص. (۳)

۱- شرح مسلم للنووى ۱۰۶: ۹.

۲- مسند الشاميين، ۴:؛ الطبرانى ۳۶۱: ۱.

۳- فتح البارى ۶۵: ۴.

ص: ۵۱

أقول: لو انفتح باب مثل هذه الاحتمالات فی النصوص والأخبار، لجرّ علی کلّها الوهن والسقوط، فلم‌یشقّ النفس بشیءٍ من الروایات بعد هذا، فیأتی الروای ویسئل عن حکم فرض مع قیود، فیجاب بکلمة واحدة من أمر أو نهی، ثمّ یدخل کلّ القیود المفروضة فی کلامه فی کلام المجیب، فإنّ هذا تدلیس واضح، وکذب فاضح، لاینبغی صدوره ممّن له أدنی درجة الضبط، وأقل مراتب الوثوق.

فإنّ ورود القید فی مقام الجواب ظاهر بل دال بوضوح شدید، بل صریح فی مدخلیّته فی الحکم ولو فی الجملة، بناءً علی أنّ القید لیس له مفهوم مطلق، بخلاف ما إذا کان القید مفروضاً فی کلام السائل؛ فانّ ورود الجواب لایستدعی دخالة القیود المفروضة فی کلام السائل فی الحکم، فدرج القیود فی کلام المجیب بما یظهر منه صدورها من المجیب خیانة فی النقل، وکذب فی الخبر.

ثمّ إنّ ابن حجر بعد ذکره الاختلاف الکثیر فی هذه الروایات قال: وقد عمل أکثر العلماء فی هذا الباب بالمطلق، لاختلاف التقییدات. (۱) أقول: إنّ روایة التقیید لراوی المطلق یوجب وهن المطلق، واحتمال وهم الروای، فینبغی الاقتصار فی المنع- علی تقدیره- علی القدر المتیقن وهو فرض القید، وبالغض عن ذلک، فإنّ العمل بالمطلق علی تقدیر تعارض المقیّد إنّما یکون حیث لا یکون المتعارضات فی القید متفقة علی المعارضة مع المطلق، وإلّا فیکون المطلق أیضاً طرفاً للمعارضة، ویسقط عن الاعتبار.

وممّا یوهن الاعتماد علی نصوص المنع عن سفر المرأة بدون محرم، مایظهر من بعض النصوص من انکار عائشة ذلک علی روایه، وکیف نخفی مثل هذا الحکم علی‌عائشة، وهی امرأة، والمسألة محل ابتلائها ولو کان السفر بدون محرم حراماً علیها لعلمته لا محالة.

۱- المصدر السابق.

ص: ۵۲

فقد روی عن ابن حبّان بسنده عن عمرة بنت عبدالرحمن أنّها کانت عند عائشة، تقول لعائشة: إنّ أباسعید الخدری یخبر عن رسول‌الله (ص) أنه قال: «لایحلّ لامرأة تسافر فوق ثلاثة أیّام إلّا مع ذی محرم»؛ قالت عمرة: فالتفتت إلینا عائشة فقالت: ما کلّهنّ لها ذومحرم؛ (۱) وفی نقل: مالکلکنّ ذو محرم. (۲) ومن بارد القول، ما نقله ابن حبّان عن أبی‌حاتم، من أنّه لم‌تکن عائشة بالمتهمة أباسعید الخدری فی الروایة، لأنّ أصحاب النبی (ص) کلّهم عدول ثقات، وإنّما أرادت عائشة بقول: ما لکلکم ذومحرم، ترید أن لیس لکلکم ذومحرم تسافر معه، فاتّقوا الله ولاتسافر واحدة منکنّ إلّا بذی محرم یکون معها. (۳) أقول: لو لم‌تکن عائشة متهمة لأبی‌سعید فی صدقه، فلا أقل من کونها متهمة له فی ضبطه للحدیث وفهمه.

روایات أهل‌البیت (علیهم السلام)

وأمّا روایات أهل‌البیت (علیهم السلام) فی مجال هذا الحکم فهی مستفیضة:

الروایة الأولی: صحیح سلیمان بن خالد فی المرأة ترید الحج لیس معها محرم هل یصلح لها الحج قال: «نعم إذا کانت مأمونة». (۴)

ونحوها روایة ثانیة، هی معتبرة أبی‌بصیر عن أبی‌عبدالله (ع) قال: سألته عن المرأة تحجّ بغیر ولیّها؟ فقال: «إن کانت مأمونة تحجّ مع أخیها المسلم».

الروایة الثالثة: معتبرة معاویة بن عمّار قال: سألت أباعبدالله (ع) عن المرأة تحجّ إلی مکة بغیر ولی؟ فقال: «لابأس تخرج مع قوم ثقات». وفی نقل الکلینی: «عن المرأة الحرّة». (۵)

۱- صحیح ابن حبّان ۴۴۴: ۶.

۲- صحیح ابن حبّان ۴۴۲: ۶.

۳- المصدر السابق.

۴- الوسائل ۱۵۳: ۱۱، الباب ۵۸، الحدیث ۲ و ۵.

۵- المصدر السابق، الحدیث ۳.

ص: ۵۳

الروایة الرابعة: معتبرة معاویة بن عمّار: «لابأس و إن کان لها زوج أو أخ أو ابن أخ فأبوا أن یحجّوا بها ولیس لهم سعة، فلاینبغی لها أن تقعد، ولاینبغی لهم أن یمنعوها. (۱) الروایة الخامسة: معتبرة صفوان الجمال قال: قلت لأبی‌عبدالله (ع): قد عرفتنی بعملی تأتینی المرأة أعرفها بإسلامها وحبّها إیّاکم، وولایتها لکم لیس لها محرم؟ قال: «إذا جائت المرأة المسلمة فاحملها؛ فإنّ المؤمن محرم المؤمنة، ثمّ تلا هذه:

والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولیاء بعض. (۲) قال العلامة المجلسی فی مرآة العقول: قال سید المحققین بعد هذه الروایة: وأمّا مقتضی هذه الروایات فهو الاکتفاء فی المرأة بوجود الرفقة المأمونة، وهی التی یغلب ظنّها بالسلامة معها.

فلو انتفی الظنّ المذکور بأن خافت علی‌النفس أو البضع أو العرض، ولم‌یندفع ذلک إلّا بالمحرم، اعتبر وجوده قطعاً؛ لما بالتکلیف بالحج مع الخوف من فوات شیء من ذلک من الحرج والضرر. (۳) وقد حکم فی الملاذ بأنّ جواز الحج بغیر محرم مجمع علیه بین الأصحاب. (۴) و قال فی معنی کون المرأة مأمونة: ظاهره أنّ هذا الشرط لعدم جواز منع أهالیها من حجّها، فإنّهم إذا لم‌یعتمدوا علیها فی ترک ارتکاب المحرّمات وما یصیر سبباً لذهاب عرضهم، یجوز لهم أن یمنعوها إذا لم‌یمکنهم بعث أمین معها.

ویحتمل أن یکون المراد: مأمونة عند نفسها، أی آمنة من ذهاب عرضها، فیوافق الأخبار الأخیرة. (۵)

۱- المصدر السابق، الحدیث ۴.

۲- المصدر السابق، الحدیث ۱.

۳- مرآة العقول ۱۷۲: ۱۷.

۴- ملاذ الأخبار ۳۸۸: ۸.

۵- مرآة العقول ۱۷۳: ۱۷

ص: ۵۴

وقال فی الملاذ فی معنی مأمونـۀ: أی فی نفسـها، فهـذا القیـد للولی وتمکینها منه؛ أو مأمونۀ عند النّاس فیکون جواز خروجها مشـروطاً بکونهـا مأمونـۀ عنـد النّـاس، لئلا تتهم فی عرضـها، فتکون مأمونـۀ فی قوۀ آمنـۀ. (۱) نعـم ورد فی معتبرۀ عبـدالرحمن بـن الحسن عن أبیعبـدالله (ع) قال: سألته عن امرأۀ تحـجّ بغیر محرم؟ فقال: «إذا کانت مأمونۀ ولمتقدر علی محرم فلابأس بذلک». (۲) وهذا الخبر و إن لمیشترط فی وجوب الحج وجود المحرم الذی کان یقول به غیرنا، ولکن ظاهره التکلیف بمرافقۀ المحرم مع التمکن، حیث شـرط فی جواز السفر بدون المحرم عدم التمکن منه، فالمرأۀ إذا قدرت أن تسترفق محرم لها فلاینبغی لها أن تخرج وحدها.

ونحوه خبر قرب الإسناد بإسناده عن أمیرالمؤمنین علی (ع) کان یقول: «لابأس أن تحجّ المرأۀ الصرورۀ مع قوم صالحین إذا لمیکن لها محرم ولاـ زوج». (۳) ولکن تقـدّم أنّ مناسـبات الحکم والموضوع تقضـی باختصاص شـرطیۀ المحرم بتلک الأعصار الغابرۀ التی کان الرفیق والمصـاحب مؤثراً فی تخفیف ثقـل السـفر ورفع أعبـائه، ومساعـداً فی دفع المشاکـل وأخطـاره، لاـ فی هـذه الأعصار التی ربّما لایکون الرفیق إلّا ثقلًا علی المسافر، وکلفۀ علیه زائداً علی کلفۀ السفر ومؤونته.

فقـد تحصـل ممّـا تقـدّم اسـتفاضۀ النصوص من طرق أهلالبیت (علیهم السـلام) بعـدم اشتراط المحرم فی جواز السـفر للمرأۀ، ولا فی وجـوب الحـج علیهـا، بـل إذا أمنـت المرأۀ مـن نفســها، واسـتطاعت الحـج بـدون محرم، حجّـت وسـافرت، ولاـیحقّ لأحـد أن یمنعها حتیالزوج؛ وقد وردت نصوص عدّۀ فی عدم اشتراط إذن الزوج أیضاً فی الحج الواجب؛ والله العالم.

۱- ملاذ الأخبار ۳۸۹: ۸.

۲- الوسائل ۱۵۳: ۱۱، الباب ۵۸، الحدیث ۶.

۳- نفس المصدر: الحدیث ۷.

ص: ۵۵

إخراج غير المسلم من الجزيرة العربية دراسة فقهية استدلاليّة

حيدر حب الله

تمهيد

الذي يبدو للباحث أنّ المعروف بين الفقهاء المسلمين، (۱) هو الحكم بعدم استيطان المشركين خاصّة أو مع أهل الكتاب- ولو كانوا أهل ذمّة- جزيرةَ العرب على نقاش في التحديد الجغرافي لهذه المنطقة، لتشمل جزيرة العرب كلّها، وضيقاً لتقتصر على مكّة المكرمة والمدينة المنوّرة أو بلاد الحجاز.

وهذه الصيغة القانونية للمسألة توحي بالدرجة الأولى- من حيث المقدار الواضح منها- بلزوم إلغاء ظاهرة توطّن غير المسلم في تلك المنطقة، بيد أنّ البحث الفقهي- وعلى ما هو مسجّل في جملة من الكتب الفقهية- قد تطرّق إلى ما هو أبعد من ذلك، إذ طُرح على بساط البحث موضوع دخولهم إلى هذه البقعة ولو لمجرّد المرور، كما لو هبطت الطائرة في مطار جدّة كمحطة «ترانزيت»، لتعود للإقلاع بعد مدّة قصيرة من الزمن، مكملةً مسيرها إلى حيث مقصدها الأصلي، كما أنّ مسألة زيارتهم هذه الأراضي ولو مجرّدةً عن غرض الاستيطان، بل للسياحة أو التجارة أو .. كان هو الآخر كغيره- ربما- مورداً لتحفظ

۱- أنظر: الطوسي، المبسوط ۴۷: ۲؛ والمحقق الحلي، شرائع الإسلام ۲۵۳: ۱؛ والعلامة الحلي، تذكرة الفقهاء ۳۳۴: ۹؛ والشهيد الأوّل، الدروس الشرعية ۳۹: ۲؛ والمحقق الكركي، جامع المقاصد ۴۶۴: ۳.

ص: ۵۶

بعض الفقهاء المسلمين، ولا أقلّ محلّ جدل .. (۱)، وذكر بعضهم جواز أن يأذن لهم الإمام بالبقاء ثلاثة أيام فقط. (۲) بل وصل الالتزام الفقهى بهذا الحكم إلى درجة الحكم بنبش قبره لو دفن فيه على حدّ تعبير بعض النصوص الفقهية (۳).

ولم يخالف فى أصل المسألة إلّا بعضٌ قليل من الفقهاء استشكل فيها، مثل السيد أبوالقاسم الخوئى (۴).

وعلى أية حال، فلابدّ لنا من دراسة المسألة من حيث الأساس، وأنه هل هناك ما يؤكّد ثبوت هذا التشريع أو ما كان من قبيله فى المتوفّر لدينا من المصادر الدينية أم لا؟ كما أنه لابدّ لنا- وفى إطار استعراض وملاحظة النصوص والأدلّة المتوفرة فى الموضوع- من ملاحقة المدى الذى تعطيه هذه الأدلّة من حيث السعة والضيق على تقدير ثبوت الجذر والبنية الأولى له.

نظرية الإخراج من الحجاز وجزيرة العرب، الأدلة والشواهد والمناقشات

الذى يظهر من كلمات الفقهاء فى هذا الإطار هو الاعتماد على مجموعة أدلّة لتثبيت هذا الحكم، وأهمّها:

۱- المستند القرآنى لنظرية الإخراج من الجزيرة العربية

اعتمد بعض العلماء هنا على قوله تعالى: وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَ الْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ

۱- راجع: المحقق الحلى، شرائع الإسلام ۲۵۳: ۱.

۲- العلامة الحلى، تحرير الأحكام الشرعية ۲۱۲: ۲- ۲۱۳؛ وقواعد الأحكام ۵۱۵: ۱.

۳- العلامة الحلى، تذكرة الفقهاء ۳۳۷: ۹؛ والمحقق الكركى، جامع المقاصد ۴۶۵: ۳.

۴- أنظر: الخوئى، منهاج الصالحين ۴۰۰: ۱؛ والوحيد الخراسانى، منهاج الصالحين ۴۵۲: ۲؛ ومحمود الهاشمى، منهاج الصالحين ۴۱۴: ۱.

ص: ۵۷

وَلاتُقاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرام حَتَّى يُقاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذلِكَ جَزاءُ الْكافِرِينَ. (۱) حيث ذهب المحقّق الأردبيلى إلى أنّ هذه الآية ظاهرة فى وجوب إخراج المشركين من مكّة، وفاقاً لما قاله الفقهاء فى أبحاثهم الفقهيّة. (۲) والاستناد إلى هذه الآية الكريمة يقوم على تفسير: مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ بمعنى: من المكان الذى أخرجوكم منه، أمّا إذا فسّرناها بأنّها فى مقام التعليل، بمعنى: أخرجوهم لأنّهم أخرجوكم، فإنّها ستخرج عن مجال الاستدلال؛ لأنّ غاية ما تدلّ عليه حينئذٍ أنه يجب عليكم إخراجهم من مكّة ردّاً على إخراجهم لكم منها، فيتحدّد الحكم ضمن إطار هذه المعادلة، فإذا انتهى الزمن الأول الذى عاش فيه من فعل ذلك- إخراج المسلمين من بلدهم- لم يعد هناك معنى لإخراج الأجيال اللاحقة؛ لعدم صدق الحيثية الإثباتية للحكم فى موردهم، كما هو واضح.

بل حتى لو فهمنا دلالة: مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ على بيان المكان، فإنّ قرينة أَخْرَجُوكُمْ شاهدة على الحيثية التعليلية لهذا الحكم، بوصفه حكماً عقابياً لهم على فعلهم ذلك بكم، وإلا لم يكن هناك معنى لبيان محلّ الإخراج بهذه الطريقة واللسان.

والحيثية التعليلية التى أشرنا إليها، بصرف النظر عن تفسير حَيْثُ فى الآية الكريمة تلوح من ظاهر كلمات بعض المفسّرين أيضاً. (۳)

۱- سورة البقرة: ۱۹۱.

۲- راجع: الأردبيلى، زبدة البيان: ۳۰۸.

۳- أنظر: الطبرسى، جوامع الجامع ۱۸۹: ۱؛ ومجمع البيان ۳۰: ۲؛ والفيض الكاشانى، التفسير الصافى ۲۲۸: ۱؛ والطبرى، جامع البيان ۲۶۱: ۲؛ وتفسير السمعانى ۱۹۲: ۱؛ وتفسير البغوى ۱۶۲: ۱؛ والغرناطى، التسهيل لعلوم التنزيل ۷۳: ۱؛ وابن كثير، تفسير القرآن العظيم ۲۳۳: ۱.

ص: ۵۸

يضاف إلى ذلك أنّ الآية- لو سلّمنا بها- خاصّة بمكّة؛ لأنّها هى التى تمّ إخراج المسلمين منها، كما أنّها خاصّة بالمشركين من عبدة الأوثان؛ لأنّهم هم القدر المؤكّد؛ حيث لم يشارك أهل الكتاب فى إخراج المسلمين من مكّة، ولا أهل سائر الديانات الأخرى.

والنتيجة: إنّ الظاهر من الآية كونها وردت- على حدّ تعبير ابن كثير (۷۷۴ ه-)- مورد القصاص والردّ بالمثل؛ فإنّ هؤلاء القوم أخرجوكم لحوالى عقد من الزمن من بلدكم ظلماً وعدواناً، فيجب أن يعاقبوا بالإخراج، وليس هذا اللسان لسان قانون يمنع دخول أىّ مشرك مطلقاً أرض الحجاز إلى يوم القيامة.

من هذا كلّه، يظهر أنّ ما ذكره بعض الباحثين من أنّ المشرك لا تؤخذ منه الجزية، ولا يقبل منه غير الإسلام، وهذا يعنى عدم جواز استيطانه بلاد الإسلام، (۱) فضلًا عن استيطانه جزيرة العرب، غير صحيح؛ لأنّه من أخذ اللوازم بطريقة غير عرفية ولا قانونية، فلو كان هذا الحكم يتضمّن عدم استيطانهم بوصفه حكماً ثابتاً، كان معنى ذلك أنه لو ارتفع حكم القتل- ولو لعنوان ثانوى كالعهد والأمان و ..- منعوا من استيطان العالم الإسلامى!! بل إنّ حكم القتل حكمٌ مستقلّ قائم بنفسه على تقدير الأخذ بإطلاقه، نعم عدم الاستيطان لازم خارجى لواقع القتل؛ لفرض موته، مع أنه لا يشمل جثته كى لا يجوز دفنها فى بلاد الإسلام، أو فى جزيرة العرب كما ذكره بعضهم؛ لعدم وجود معنى لشمول دليل القتل لقتل الجثة مثلًا.

وعليه، فالاعتماد على مستند قرآنى مفترَض؛ لإثبات وجوب إخراج الكفار من الجزيرة العربية، غير دقيق.

۲- استدعاءات شرافة الموضع

الدليل الثانى الذى ذكروه هنا هو أنّ جزيرة العرب تعدّ من المواقع الشريفة من جهة كونها منزلًا ومركزاً للعرب الذين كان منهم

۱- محمد على الأنصارى، الموسوعة الفقهية الميسّرة ۳۲۵: ۳- ۳۲۶.

ص: ۵۹

رسول الله (ص) وحيثية الشرف المتضمّنة فيها تستدعى عدم السماح بدخول غير المسلم إليها، مما يفرض حرمانه من ذلك. (۱) غير أن هذا الكلام لا يعدو أن يكون محاولة لتقريب الحكم إلى الذهن من حيث حكمته، وإلّا فإنه لا يمثّل فى حدّ ذاته أية قاطعية؛ إذ إنّ محض الشرفية لو استدعى هذا الحكم هنا، لكان يستدعى نماذج مشابهة لا يصح الالتزام بها؛ فمثلًا: هل يلتزم القائل به بحرمة إدخالهم أو دخولهم الكوفة والنجف والقدس ومشهد وباقى المناطق بما يؤدّى إلى توسعة الحكم لأكثر من ذلك، مما هو غير ثابت فى الشريعة، بملاحظة أنه لو كان لبان، بل قد بان عدمه؟!

على أنّ تشرّف بقعةٍ معينة كيف عرفنا أنه يوجب حرمة دخول الكافرين إليها؟ وما هو المبرّر المنطقى الذى جعلنا نقفز إلى هذا الحكم على أساسه؟! كما أنّ القضية من جهة أخرى قابلة وفق منطق هذا الاستدلال للتوسعة، من قبيل حرمة دخول الفاسقين المتهتكين ولو كانوا من المسلمين وشبه ذلك، مما لا يظنّ بالالتزام به؛ لقيام الشواهد التاريخية على عكسه.

والذى يبدو أنّ المستدل كأنه استوحى من استيطانهم تلك البلاد ما يفيد هتك حرمتها أو إضعاف عزّتها أو أصالتها وأشباه ذلك، مما يلقى بظلاله على نفس الظاهرة الإسلامية والمجتمع الإسلامى بصورة سلبية، لما تمثله جغرافيا الحجاز من ارتباط وثيق بالتراث الإسلامى، ومن هذه الجهة قد يتمّ التوافق معه متى أحرزنا صغرى هذه المعادلة ومصداقها، الأمر الذى لا يملك وجهاً واضحاً إلّا فى بعض الحالات التى ربما نصنّفها فى حساب الحال النادر.

۳- مستند الإجماع فى نظرية التحريم

استند بعض الفقهاء هنا إلى الإجماع، (۲) فضلًا عن الشهرة المؤكّدة فى عدّة كلماتٍ لهم. (۳)

۱- الكركى، جامع المقاصد ۴۶۵: ۳.

۲- المبسوط ۴۷: ۲؛ وتذكرة الفقهاء ۳۳۴: ۹؛ والشهيد الثانى، مسالك الأفهام ۸۰: ۳؛ والمحقق النجفى، جواهر الكلام ۲۸۹: ۲۱.

۳- شرائع الإسلام ۲۵۳: ۱؛ والمحقق الأردبيلى، مجمع الفائدة والبرهان ۵۲۱: ۷؛ والخوئى، منهاج الصالحين ۴۰۰: ۱.

ص: ٦٠

وهذا الإجماع يمكن إثباته أيضاً من طريق آخر، غير ملاحظة كلمات الفقهاء في المسألة على ما أفاده الشيخ محمد حسن النجفي (١)، وذلك بالرجوع إلى نفس السيرة الإسلامية الجارية على ذلك.

ومتى تحقّق ذلك الإجماع وتلك الشهرة كانا بنفسيهما دليلًا على الحكم الشرعي.

وهذا الاستدلال يمكن تسجيل ملاحظتين عليه، هما:

الملاحظة الأولى: ما صار مكرّراً جداً من احتمال المدركية على أقلّ تقدير في هذا الإجماع، إذا لم نقل بحصول الاطمئنان العرفي بهذه المدركية، من خلال تداول المسألة على مستوى المستند الحديثي في المصادر الشيعية والسنية، كما سوف نلاحظه إن شاء الله تعالى.

الملاحظة الثانية: إنّ قيام السيرة الإسلامية على ظاهرة منع دخول غير المسلمين أراضي الحجاز، لو تأكّدنا منه في مختلف المراحل التاريخية، لا يفيد يقيناً بقيام إجماع فقهي؛ لأنّ الملاحظ في تشكّل هكذا ظواهر اجتماعية سياسية عامة على أساسٍ ديني أنه يعتمد بالدرجة الأولى على مزاوجة بين الموقف السياسي الإسلامي التقليدي، والمرجعية الدينية العامة، ومن الممكن جداً عدم تأثير الموقف المخالف في إلغاء أو تقليص مثل هذه الظواهر، فالموقف الرسمي الديني والسياسي كافٍ في حدّ نفسه في تشكيل سيرة وتعاقد اجتماعي عام في مثل هذه المسألة، تماماً كما يحصل في عصرنا في بعض الديار الإسلامية، حيث يكفي إصدار مفتي تلك الديار فتوى ثم قيام الدولة بتطبيق تلك الفتوى لتكون حالةً عامّة،

١- جواهر الكلام ٢٨٩: ٢١.

ص: ۶۱

رغم أنه قد يكون هناك الكثير من المعارضين لهذه الفتوى فى الأروقة والمحافل العلمية.

ومن هنا لا تكون السيرة شاهدةً على توافق فقهى تخصّصى لدى علماء الفقه على مستوى الدراسة العلمية للمسألة.

۴- مستند السيرة الإسلامية العامّة

ذكر المحقق النجفى (۱) هنا أنّه يمكن التمسّك مباشرةً بالسيرة الإسلاميّة القائمة على ذلك، بمعنى جعلها كاشفاً مباشراً عن الموقف الشرعى الإسلامى، بلا ضرورة لتوسّط الإجماع الفقهى فى عملية الكشف هذه.

وهذا هو الفارق فى كلامه بين تمسّكه بالسيرة هنا وفى الدليل المتقدّم، حيث جعلها هناك وسيطاً لاكتشاف الإجماع، أما هنا فجعلها دليلًا مستقلًا.

وهذا الدليل يمكن أن يلاحظ عليه أمرٌ عام، وهو أنّ السيرة المتشرّعية يمكن أن تخضع لقانون المدركيّة كما يخضع لها الإجماع؛ حيث لابدّ فى السيرة من رفع تمام الاحتمالات التى تدعم نشوءها من عناصر غير الفقه والحكم الإسلامى.

وهذه السيرة فى الفترة اللاحقة لعصر النص يحتمل فيها فى حالاتٍ كثيرة- كما فى محلّ بحثنا- اعتمادها على الفتاوى والآراء الفقهية للفقهاء وأئمة المذاهب و .. ومع هذا الاحتمال لا تعود لهذه السيرة كاشفيّة تامة عن إسلامية الحكم الذى تختزنه.

كما أنّ هذه السيرة فى الفترة المعاصرة لزمن النص يحتمل فيها فى كثير من الأحيان اعتمادها على عناصر غير مجرّد الموقف الإسلامى، كما لو اعتمدت السيرة على فهم خاصّ للنص، كما فى موردنا الذى يوجد فيه- كما سيأتى- نصّ وصية الرسول (ص) فى هذا

۱- المصدر السابق.

ص: ۶۲

المضـمار، الأمر الذی يحتمل معه أنهم اعتمدوا- بوصفهم فقهاء وعلماء دين معاصرين للقرون الإسلامية الأولی- علی هذا النص، كما أنّ الاسـتدلال بمسألة شرفية المكان ربما كان عاملًا مساعداً فی نشوء هذه المفاهيم المرتبطة بمسألتنا؛ وربما كانت العوامل السياسية قد لعبت دوراً فی تفريغ الجزيرة من غير المسلمين، الأمر الذی تُلُقّی فيما بعد علی أنه أمرٌ دينی ثابت.

علی أنه من غير المعلوم تكوّن مفهوم السـيرة هنـا فی القرون الثلاثـة الأولی؛ لأنّ هـذا النوع من الأحكام له فی الغالب جانب سياسـی إجرائی يعنی الدولة وأجهزتها، وليس قضـيّةً عبادية أو معاملة مالية شائعة، حتی تعيش فی وعی الناس بشـكل مستمرّ أو تمارس بشكل متواصل، ومعه يكفی فی تصوّر انعقاد سـيرة اتخاذ موقف فقهی رسـمی من جانب بعض فقهاء الدولـة مدعوماً بقرار سياسـی فی تلك المنطقة، وأين هذا من تكوّن مفهوم السيرة؟!

كما أنّ المسألة فی دائرة أبناء الطائفة الشيعية لا تخرج عما قلناه آنفاً، انطلاقاً من وجود مدارس ورؤی متعدّدة فی الوسط الشيعی، حتی فی ظلّ وجود الإمام، نظراً لقلّـة وضـعف عمليّة التواصل المجتمعی العام الذی يسـمح للإمام (ع) بالإشـراف عل كلّ المجتمع الشـيعی، لاسـيّما مع الظلم الـذی مورس علی أئمـة أهـل البيت النبوی فی العصـرين الأمـوی والعباسـی، إذ لم يكن التواصـل الجماهيری وعلاقة الإمام (ع) بالقاعدة كما هی الحال عليه اليوم.

وهذه الملاحظة العامّة- وكما أشرنا- وإن لم يكن مجال تفصيلها هنا، إلّا أنه اتضح أنها تعيق عملية الكشف فی السيرة.

۵- مستند الأحاديث الشريفة

يمكن اعتبار هذا الدليل هو الأساس هنا، أی التمسّك بالأخبار الواردة فی المسألة من كتب الفريقين: السنّی والشيعی، وإن ذكر

ص: ۶۳

الشهيد الثاني وغيره عدم العثور علىخبر في المسألة من طرق الإماميّة، (۱) وما عثرنا عليه نحن هو:

الحديث الأول: الرواية المتضمّنة لوصية النبي (ص) بإخراج اليهود من جزيرة العرب، أو إخراج المشركين منها، ففي الحقيقة خبر الوصية يشتمل على نصّين:

أحدهما: ما يدلّ على إخراج اليهود والنصارى أو اليهود فقط.

وثانيهما: ما ورد في المصادر الحديثية السنّية، ويشتمل على إخراج المشركين، وله وجودٌ ما في مصادر الشيعة.

وقد نقل النص الأول في الغالب عن أمّ سلمة زوج النبي (ص)، كما نقل النصّ الثاني عن ابن عباس، والنصان هما:

أ- خبر أم سلمة المروي عن رسول الله (ص) أنه: أوصى عند وفاته: يُخرج اليهود من جزيرة العرب ... (۲) وبحسب نقل الحرّ العاملي عن أمالي الطوسي، جاءت إضافة النصارى إلى اليهود؛ (۳) وورد في مرسل ابن جريج بأن لا- يترك يهودي ولا- نصراني بأرض الحجاز. (۴) ب- خبر ابن عباس، الذي جاء بصيغة: «... أخرجوا المشركين من جزيرة العرب ..». (۵) وقد جاء مضمون الوصيّة عن ابن عباس بنقل الفضل بن شاذان في وقائع حادثة يوم الخميس، وأنّ النبي (ص) قال فيما قال: «.. وعليكم بهذه الثلاثة أشياء أنفذوها بعدي: أنفذوا جيش أسامة،

۱- مسالك الأفهام ۸۰: ۳؛ ومجمع الفائدة والبرهان ۵۲۱: ۷.

۲- الطوسي، الأمالي: ۴۰۴؛ الهيثمي، مجمع الزوائد ۳۲۵: ۵، وذكر أنّ رجاله رجال الصحيح؛ والطبراني، المعجم الكبير ۲۶۵: ۲۳.

۳- تفصيل وسائل الشيعة ۱۳۲: ۱۵.

۴- الصنعاني، المصنّف ۵۷: ۶- ۵۸، و ۳۶۱: ۱۰؛ والدر المنثور ۲۲۷: ۳.

۵- صحيح البخاري ۱۳۷: ۵؛ ومسند ابن حنبل ۲۲۲: ۱؛ وصحيح مسلم ۷۵: ۵؛ وسنن أبي داوود ۴۱: ۲؛ والبيهقي، السنن الكبرى ۲۰۷: ۹؛ والصنعاني، المصنف ۵۷: ۶، و ۳۱۱: ۱۰ و ..

ص: ۶۴

وأجيزوا الوفد كما كنت أجيزهم، وانفوا المشركين من جزيرة العرب، حتى لا يكون في جزيرة العرب إلّا دين واحد ..». (۱) وهذه الوصية واضحة فيما تقرّره على مستوى بحثنا؛ لأنها تقرّر إخراج الكافرين من جزيرة العرب، بمعنى عدم السماح لهم بالاستقرار فيها، وهو المطلوب، بل قد تشمل مطلق الزيارة والتردّد، دون مثل الدفن ونحوه.

والبحث في هذه الوصية يقع تارةً على المستوى السندي الصدوري وأخرى على المستوى الدلالي:

أما الناحية السندية: فهي ضعيفة في رواية أمّ سلمة، حيث ورد في طريقها وهب بن حزم وهو مهمل جداً، نعم صحّح السند في طرق أهل السنة، غير مرسل ابن جريج، وأما خبر ابن عباس ففي طريق ابن شاذان مشكلة إثبات صحّة نسبة الكتاب الموجود بين أيدينا اليوم إليه، فإنّ نسخ هذا الكتاب (كتاب الإيضاح) قليلة جداً، ويبدو أنّ العلامة المجلسي والحرّ العاملي لم تصلهما نُسَخه، ولهذا أقرّ محقّقو الكتاب بندرة النسخ، وأنها بأجمعها غير كاملة وفيها غلط، (۲) وأقدم نسخه المتوفرة لا يحرز عودها إلى قبل القرن الحادي عشر الهجري، فالاعتماد على كتاب من هذا النوع مشكل جداً.

وأما سند المصادر السنية برواية ابن عباس فهو تام وفقاً لأصول علم الجرح والتعديل عند أهل السنّة؛ بعيداً عن التحفّظ من موضوع ابن عباس حيث كان صغير السنّ.

وأما الناحية الدلالية: فقد تبرز عدّة ملاحظات، هي:

الملاحظة الأولى: إنّ النصّين متناقضان؛ فإنّ أحدهما يجعل مورد الوصية أهلَ الكتاب، والآخر يجعلها واردةً في المشركين الذين صاروا علماً لعبدة الأوثان؛ وحيث إنّ الوصية واحدة، فلا محالة يقع التردّد في موردها، فيعود الحديث مشوباً بالغموض من هذه الناحية.

۱- ابن شاذان، الإيضاح: ۳۵۹- ۳۶۰.

۲- أنظر مقدّمة المصحّح للإيضاح: ۶۱. مير جلال الدين الأرموي.

ص: ۶۵

وقد يقال بأنّ هذه الملاحظة قابلة للمناقشة؛ لأنّ النصين لم يتصدّيا لإبراز وصيّة رسول الله (ص) بما هي نصٌّ كامل متكامل، وإنما أخبر كلّ نصّ منهما عن شيء أوصى به، ولعلّ كلّ نص منهما يخبر عن مقطع آخر، حتى لو فرضنا أنّ الوصيةَ المخبر عنها كانت واحدة، وأنه لم يقم الرسول (ص) بالإيصاء مرّتين متباعدتين زماناً، كما هو غير بعيد.

إلّا أنّ ظاهر الروايات- لاسيما بطريق ابن عباس- الإخبار عن تمام الوصية؛ فإنها ذكرت أنّ الرسول بيّن ثلاثة أشياء في وصيّته ثم ذكرتها، وفي بعض المصادر جاء نسيان الثالثة من طرف الراوي، وهو ظاهر في بيان أحداث الوصية كلّها، لاسيّما وأنّ بعض روايات إخراج اليهود عبّر فيها بآخر ما تكلّم به الرسول حيث جاء قوله: «أخرجوا اليهود من الحجاز، وأهل نجران من جزيرة العرب»؛ (۱) وفي خبر آخر إلى أبي عبيدة بن الجراح أيضاً أنه: «وأحسبه قال: أخرجوا اليهود من أرض الحجاز»، (۲) حيث لايبدو من الراوي التأكّد من صدور هذه الجملة.

وهذا ما يفتح الباب على تردّد آخر، في إضافة أهل نجران على صعيد الجزيرة العربية، وتخصيص اليهود بأرض الحجاز، بناءً على التمييز بين الجزيرة والحجاز؛ إلّا إذا جرى الإصرار على وجود عدّة وصايا له (ص) عند وفاته، في بعضها يذكر المشركين وفي بعضها الآخر اليهود، بل لقد تعدّدت الروايات في آخر ما نطق به الرسول (ص) من الصلاة وغيرها، ولعلّ التعبير بآخر ما تكلّم به قائمٌ على المسامحة العرفية.

الملاحظة الثانية: إنّ ظاهر رواية كتاب الإيضاح بيان للغاية بقوله: «حتى لا يكون في جزيرة العرب إلّا دين واحد»، وهذا معناه أنّ الإخراج كان لغاية عدم وجود دينين في جزيرة العرب، وستأتي رواية مستقلّة بهذا الصدد؛ وعدم وجود دينين لا يقتضي منع الكافر من الاستيطان في الحجاز أو جزيرة العرب؛ لعدم صدق وجود دينين بذلك، بل إنما يصدق بوجود جماعات كبيرة لها معابدها، وأماكن صلاتها،

۱- سنن الدارمي ۲۳۳: ۲؛ والكوفي، المصنّف ۶۳۵: ۷؛ والبخاري، التاريخ الكبير ۵۷: ۴.

۲- مجمع الزوائد ۲۸: ۲.

ص: ۶۶

ومظاهرها الدينية، فهذا العنوان أخصّ من عنوان مطلق المنع من الاستيطان أو الزيارة أو الدفن أو نحو ذلك.

إلّا أنّ هذه الملاحظة لمّا وردت على الرواية المذكورة فی مصدر غير معتبر سنداً لم يكن يمكن التعويل عليها فی مواجهة سائر الروايات قبل النظر فی الروايات القادمة.

الملاحظة الثالثة: إنّ هذا النص- الوصية- قد صدر قبيل وفاةالرسول (ص) وبعد نزول سورة المائدة ورجوع النبی من حجّة الوداع، وقد تعرّضنا فی مناسبةٍ أخرى لما يصدر عن النبی بعد هاتين الحادثتين، وقلنا بأنّ مقتضى آية إكمال الدين أنه لم يعد هناك شیء ناقص فی الدين، وأنّ حجّة الوداع قد أعلن فيها النبی (ص) أنه ما من شیء يقرّب إلی الجنة ويبعّد عن النار إلّا وقاله، إذاً فلم تعد هناك أشياء ناقصة فی أصل الدين، من هنا تحمل النصوص النبوية التی أعقبت هذا الأمر، إما على تكرار ما كان قاله النبی من قبل، أو على بيان حكم حكومی ولائی، غير الأحكام الإلهية الثابتة.

وهنا يقال: إذا ثبت أنّ مسألة إخراج المشركين من جزيرة العرب قد صدرت من النبی قبل ذلك، كان بيانه هنا تكراراً للحكم الإلهی، ويتمّ الاستدلال، أما إذا لم يثبت ذلك، فيحتمل جداً أن يكون بياناً لحكم حكومی بيّنه النبی ليفعلوه لمصالح زمنية تستدعی تطهير الجزيرة العربية تماماً من الشرك، لتكون خاليةً تماماً من الوجود غير الإسلامی، ريما حمايةً لانطلاقة الوجود الإسلامی بعد ذلك فی الفتوحات أو غيرها.

ولعلّ ما يعزز هذا الأمر أنّ الموردين الآخرين اللذين ذكرهما النبی فيهما روح الحكم التاريخی، فإنّ إنفاذ جيش أسامة ليس حكماً إلهياً ثابتاً وإنما هو حكم مرحلی خاصّ بزمن النبی (ص) وإجازة الوفد كما كان يجيزهم- بمعنى إكرامهم وإنزالهم- ليس حكماً خاصاً بالوفود الآتية؛ لأنّ عنوانه عام، وإنما هو مصداق لوجوب الإكرام أو لنهج التعامل مع المؤلّفة قلوبهم أو نحو ذلك، فليس هناك تأسيس حكم جديد هنا أيضاً.

ص: ۶۷

وقد بحثنا في محلّه (۱) من قبل، وتوصّلنا إلى أنّ موارد الشك في تاريخيـة الحكم لا أصل فيها يثبت التاريخية أو عدمها، فيرجع إلى القدر المتيقن، ولا يقين هنا بشمول الحكم لغير ذلك الزمان.

الحـديث الثـاني: خبر ابن عبـاس أنّ رسول الله (ص) قـال: «لا يجتمع دينان في جزيرة العرب»، (۲) وفي مرسل عمر بن عبـدالعزيز: «لا يبقينّ دينان بأرض العرب». (۳) وفي خبر عائشة قالت: كان آخر ما عهد رسول الله (ص) أن قال: «لا يترك بجزيرة العرب دينان»، (۴) وفي حديث آخر: «لا دينان بأرض العرب». (۵) وقد ذكر أنّ هذا الحديث جاء في سياق إجلاء عمر بن الخطاب أهل خيبر تارةً، وأهل نجران أخرى، ولهـذا لاحظ الطـبري الشـيعي أنّ مـا فعله عمر بن الخطـاب مع أهـل نجران وخيـبر يخـالف عهود النـبي معهم وصـلحه وإقرارهم على ما هم عليه. (۶) ولعلّ الوسط السنّي كان يستشعر إشكالية قديمة من هذا النوع، حيث نجد عند الإمام مالك في الموطأ، نقلًا عن ابن شهاب قوله: «ففحص عن ذلك عمربن الخطاب حتى أتاه الثلج واليقين أنّ رسول الله (ص) قال .. فأجلى يهود خيبر .. وقد أجلى عمربن الخطـاب يهود نجران وفـدك، فأمـا يهود خيبر فخرجوا منهـا ليس لهم من الثمر ولا من الأرض شـيء، وأما يهود فـدك فكان لهم نصف الثمر ونصف الأرض؛ لأنّ رسول الله (ص) كان صالحهم على نصف الثمر ونصف الأرض، فأقام لهم

۱- حيدر حب الله، حجية السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم: ۶۶۳- ۷۴۰.

۲- الصنعاني، المصنّف ۳۵۹: ۱۰، ۳۶۰؛ والموطأ ۸۹۲: ۲- ۸۹۳.

۳- البيهقي، السنن الكبرى ۲۰۸: ۹؛ والصنعاني، المصنّف ۳۶۰: ۱۰.

۴- مسند ابن حنبل ۲۷۵: ۶؛ وتاريخ الطبري ۴۵۳: ۲؛ البيهقي، السنن الكبرى ۲۶۶: ۶.

۵- الشافعي، الأم ۳۱۷: ۱؛ والتمهيد ۴۶۳: ۶.

۶- الطبري، المسترشد: ۵۲۷.

ص: ۶۸

عمر نصف الثمر ونصف الأرض، قيمةً من ذهب وورق وإبل وحبال وأقتاب، ثم أعطاهم القيمة وأجلاهم منها». (۱) ويلاحظ هنا تعرّض بعض علماء أهل السنّة للإجلاء الذى قام به النبى (ص) فى حقّ يهود المدينة من بنى قينقاع وبنى النضير وبنى قريظة. (۲) وهذا الوضع يفتح على فرضيّة أساسية، وهى أنّ الخليفة الثانى عمربن الخطاب لعلّه هو الذى اتخذ قرار إجلاء أهل الأديان الأخرى عن الجزيرة العربية، نتيجة اجتهادٍ منه أو قراءة ميدانية أو غير ذلك، ثم لمّا جاءت الأجيال اللاحقة، سعت لتبرير هذا الأمر عند ظهور إشكالية عدم التناسب بين فعله وما كانت الحال عليه أيام الرسول (ص) فنسبت مقولة عدم اجتماع دينين إلى النبى، ونُسب الأمر بإخراج اليهود والنصارى إليه أيضاً.

ويعزّز ما نقول ما رواه ابن أبى شيبة الكوفى بسنده إلى ابن عمر، عن أبيه عمربن الخطاب أنه قال ":لا يتركوا اليهود والنصارى بالمدينة فوق ثلاث قدر ما يبيعوا سلعتهم، وقال: لا يجتمع دينان فى جزيرة العرب. "(۳) هذا يعنى أن قرار إخراج أهل الكتاب كان قراراً من الخليفة الثانى، وها هو النصّ عينه يُنقل عنه، وإنما نسب إلى الرسول (ص) بعد ذلك ربما إجابةً عن اعتراض معترض هنا أو هناك، ولا يهمّنا هنا تصويب فعل الخليفة أو تخطئته، بقدر ما يعنينا اكتشاف أنّ الحكم ليس إلهياً ثابتاً، وإنما هو حكم حكومى من خليفة المسلمين لمصالح وقتية رآها.

والذى يؤكّد ما نقول أيضاً، طريقة تعبير الراوى بأنّ عمربن الخطاب فحص حتى أتاه الثلج واليقين، فهذا النوع من التعبير يستبطن- فيما أظن- رغبةً من الراوى فى إضفاء طابع السكينة

۱- مالک بن أنس، الموطأ ۸۹۳: ۲.

۲- البيهقى، السنن الكبرى ۲۰۸: ۹.

۳- المصنّف ۶۳۵: ۷.

ص: ۶۹

على الخطوة التى قام بها الخليفة الثانى، وإلّا فلماذا هذا التعبير وكأنّه يؤرّقه شىء؟! ثم ما معنى الفحص؟ فلو كان الرسول (ص) أوصى بذلك عند وفاته، كما تقول الروايات المتقدّمة، لعرفها كلّ الناس، بل لقد كان الخليفة الثانى حاضراً فى تلك المواقع، فكيف لم يطّلع، بل فحص ولم تقل الرواية: سأل؟!

على أنّنى أستغرب أنه لو كان هذا النصّ موجوداً عن النبى، فلماذا لم يتداول قبل خلافة عمربن الخطاب؟! ولماذا سكت الصحابة- سواء كانوا من الموالاة أم من المعارضة- الذين سمعوه عنه، وهو حكم إلهى، ولم يخبروا به الخليفة الأوّل أبا بكر، حتى كاد هذا الحكم الذى أخبر به النبى، بل أوصى به، يختفى إلى حدّ أنّ عمربن الخطاب نفسه فحص وبحث حتى علم بالموضوع؟! إنّ هذا كلّه يثير الاستغراب فى هذه القضيّة.

إنّ قرار الخليفة الثانى يرجع- كما قيل- إما إلى تكاثر أهل نجران حتى خاف المسلمون من هجوم قادم من طرف الجنوب، أو إلى عدم التزامهم بالعهد مع الخليفة، أو إلى أنّ بعضهم (سكان دعش) أسلموا ثم ارتدّوا؛ (۱) أو كما فى رواية البخارى اعتداء أهل خيبر على عبدالله بن عمر؛ وسوف نشرح بعض ذلك قريباً بعون الله تعالى.

وعلى أية حال، فرواية عدم اجتماع دينين فى جزيرة العرب ضعيفة السند بالإرسال؛ حيث نسبها ابن شهاب الزهرى إلى النبى بلا سند، ومراسيله لا تلحق بالمسانيد عندنا، وخبر عائشة فيه ابن إسحاق، والخبر الأخير كالثانى مرسلٌ لا يحتجّ به، كما ورد الخبر الأوّل عن ابن المسيب مرسلًا.

الحديث الثالث: ما ورد فى سياق إنباء النبى بنفسه أنّه سوف يخرج المشركين أو غيرهم من جزيرة العرب.

۱- تامر باجن أوغلو، حقوق أهل الذمة فى الفقه الإسلامى: ۱۷؛ والسيد جعفر مرتضى، الصحيح من سيرة النبى الأعظم ۱۴۹: ۸- ۱۶۳.

ص: ۷۰

فقـد جـاء فی خبر جابر، أنه قال: قال رسول الله (ص): «لئن بقیت لأخرجنّ المشـرکین من جزیرة العرب»، فلما ولی عمر أخرجهم. (۱) لکنّ جابر بن عبـدالله الأنصاری یخبرنا فی روایهٔ أخری أنه سـمع هذا الخبر من عمر بن الخطاب عن رسول الله (ص)، إنّما بهذا النص: «لأخرجنّ الیهود والنصاری من جزیرة العرب حتی لا أدع إلّا مسلماً». (۲) هذا النص الثانی الذی ینقل عن عمربن الخطاب ینافی النصّ السـابق الـذی تحـدّثنا عنه، والـذی یـذکر أنّ عمربن الخطاب فحص حتی أتاه الثلَج والیقین بأنه لا یجتمع دینان فی جزیرة العرب، فلو کان عمر قـد سـمع هـذا الحـدیث هنا من الرسول فما الموجب للشک أیام خلافته؟! وما الموجب للفحص ما دام هو مباشـرة علی علم بالموضوع من شخص الرسول (ص)؟!

إنّ هذا یؤکّد ما قلناه من أنّ قرار إخراج الیهود والنصاری کان قراراً حکومیاً من جانب الخلیفهٔ الثانی، وأنّ هذه النصوص جاءت- فیما بعد- لتدعم ما کان اتخذه الخلیفهٔ من قرار اجتهادی من قبل.

إنّ النص النبوی المنسوب إلی عمربن الخطاب هنا، یواجه عدّهٔ إشکالیات:

۱- لقـد ورد فی بعض المصـادر الحدیثیـهٔ أنّ یهود خیبر اعتـدوا علی عبـد الله بن عمر بن الخطـاب، ولما وصل الخبر إلی عمر، قام فی النـاس خطیبـاً، فقال: أیها الناس، إنّ رسول الله (ص) کان عامل یهود خیبر علی أنّا نخرجهم إذا شـئنا، وقـد عـدوا علی عبـدالله بن عمر ففرعوا یدیه کما بلغکم، مع عدوتهم علی الأنصار قبله، لا نشک أنهم

۱- الکوفی، المصنّف ۶۳۵: ۷.

۲- مسند أحمد ۲۹: ۱، ۳۲، و ۳۴۵: ۳؛ وصحیح مسلم ۱۶۰: ۵؛ وسنن أبی داوود ۴۱: ۲؛ وسنن الترمذی ۸۱: ۳؛ والحاکم، المستدرک ۲۷۴: ۴.

ص: ۷۱

أصحابهم، ليس لنا هناك عدوٌّ غيرهم، فمن كان له مال بخيبر فليلحق به، فإنى مخرجٌ يهود، فأخرجهم. (۱) فهذا النصّ من رسول الله يجعل لحاكم المسلمين الخيار فى الإخراج والإبقاء، فكيف يمكن التصديق بأنّ عمربن الخطاب قد سمع النبى فى نصّه الاستراتيجى المتقدّم على عدم إبقاء غير المسلم فى جزيرة العرب، ثم يستند لتبرير إخراج اليهود إلى نصّ يمنح صلاحية الإخراج للحاكم دون أن يأمر بالإخراج، مع أنّ الأول أهم وأوجب، فلو كان قد سمع هذا الخبر فى الخطّة النبوية لما استند إلى خبر خيار الحاكم.

۲- ما جاء فى خبر عامر بن عبد الرحمن بن نسطاس، أنّ الرسول صالح اليهود "على أنّكم تكفونا العمل ولكم شطر الثمر، على أن أقرّكم ما بدا لله ورسوله .. فلم يزل خيبر بيد اليهود على صلح النبى (ص) حتى كان عمر فأخرجهم، فقالت اليهود: لم يصالحنا النبى (ص) على كذا وكذا؟ قال: بلى! على أن نقرّكم ما بدا لله ولرسوله، فهذا حين بدا لى إخراجكم، فأخرجهم. " ..(۲) فهذا الخبر يسند فيه عمر الإخراج إلى أنّ الاتفاق مع اليهود كان مع بقاء الخيار بيد المسلمين، وأنّ عمربن الخطاب قد مارس حقّه هذا فى الأمر، وليس هناك مؤشر على إلزام شرعى.

لكن الرواية ضعيفة السند بابن نسطاس، فضلًا عن أنها لا تنفى وجود أمر شرعى يحتاج لتهيّؤ ظروفه التى توافرت فى عصر الخليفة الثانى، والاستناد إلى خيار المسلمين منطقى لتبرير الأمر أمام اليهود.

۳- خبر يحيى بن سهل، فى قصّة تحريض اليهود على قتل مظهر بن رافع الحارثى، ثم مقتله بعد ذلك، وأنه لمّا وصل الخبر، قال عمربن الخطاب ":إنى خارج إلى خيبر، فقاسمٌ ما كان بها من الأموال،

۱- مسند أحمد ۱۵: ۱؛ سنن أبى داوود ۳۵: ۲؛ السنن الكبرى ۵۶: ۹؛ وابن هشام، السيرة النبوية ۸۱۷: ۳؛ والسيرة الحلبية ۷۷۲: ۲؛ وصحيح البخارى ۱۷۷: ۳- ۱۷۸؛ والذهبى، تاريخ الإسلام ۴۲۵: ۲.

۲- الصنعانى، المصنف ۱۲۵: ۴؛ ابن شبة، تاريخ المدينة ۱۷۸: ۱.

ص: ۷۲

حادّ حدودها، ومورف أرفها، ومجلٍ يهود عنها، فإنّ رسول الله (ص) قال: هلمّ، أقرّكم الله، وقد أذن الله فی إجلائهم ففعل ذلک بهم." (۱) هـذا النص الـذی ینـاقش فی ثبوته تاریخیـاً یعطی دعماً لفکرهٔ أنّ موضوع الإجلاء کان موکولًا لنظر المسـلمین، وأنه کان یمکنهم عند أیّ خطأ أن ینطلقوا لإجلائهم، ولم یکن هناک أمرٌ قاطع بالإجلاء، وإلا لاسـتند عمربن الخطاب إلی النصّ النبوی الآمر أو الراسـم لسیاسهٔ الإجلاء، مع أنه لم یفعل، ممّا یدلّ علی عدم وجود أمر نبوی فی هذا الصدد.

۴- مـا ورد عن ابن عمر من أنّ والـده أجلی الیهود من المدینـهٔ، فقالوا: أقرّنا النبی (ص) وأنت تخرجنا؟! قال ":أقرّکم النبی (ص) وأنا أری أن أخرجکم من المدینهٔ. "(۲) والنص هنا واضح- بعد صـرف النظر عن مسألهٔ إثباته التاریخی الذی یبدو مشکلًا- فی أنّ القضیهٔ کانت اجتهاداً، إذا أردنا أن نسـتبعد المواجههٔ الصـریحهٔ لقرار النبی بالإقرار لهم بالبقاء، وأنّ النبی بوصـفه إمام المسلمین أقرّهم، وعمر الیوم بوصـفه إمام المسلمین یخرجهم، فلو کان هناک تشریع دینی بالإخراج لکان هو الأولی بالظهور، أللهم إلّا أن یقال بأنّ کلام عمر هنا جاء جدلًا معهم، ولم یکن فی سیاق الکشف عن الدوافع الحقیقیهٔ والنهائیهٔ لقراره.

۵- خبر الأـعمش، عن سالم، قال: کان أهل نجران قـد بلغوا أربعین ألفاً، قال: وکان عمر یخافهم أن یمیلوا علی المسـلمین، فتحاسـدوا بینهم. قـال: فأتوا عمر، فقالوا: إنّا قـد تحاسـدنا بیننا فأجلنا، وقال: وکان رسول الله (ص) قـد کتب لهم کتاباً أن لا یجلوا، وقال: فاغتنمها عمر فأجلاهم، فنـدموا، فأتوه، فقالوا: أقلنا، فأبی أن یقیلهم، فلما قـدم علیّ أتوه، فقالوا: إنا نسألک بخطّ یمینک وشـفاعتک عند نبیک إلا أقلتنا، فأبی، فقال: ویحکم، إنّ عمر کان

۱- المتقی الهندی، کنز العمال ۵۰۹: ۴.

۲- المصدر السابق ۵۰۷: ۴، نقلًا عن الغیلانیات.

ص: ۷۳

رشيد الأمر؛ قال سالم: فكانوا يرون أنّ علياً لو كان طاعناً على عمر فى شىء من أمره، طعن عليه فى أهل نجران. (۱) يبدو لى هذا النص لا يمكن تصديقه، فهل يعقل أن تأتى أمّةٌ من الناس تطلب إجلاءها عن موطنها؟! مهما تحاسدوا وتشاجروا ... هذا النص على تقدير صحّته يدلّ على أنّ قرار الإجلاء لم يكن لنصّ دينى، وإنما لتوافق تقدّم بطلبه الطرف الآخر.

لكنّ هذا الخبر حتى لو كان موضوعاً يؤكّد ما قلناه سابقاً، من أنّ التباساً أحاط خطوة عمربن الخطاب، وأنّ هناك انتقادات أعتقد أنّه سجّلها خصوم الخلفاء الأوائل من العلويين، من بينها مخالفة سنّة عمر لسنّة النبى فى موضوع أهل الكتاب، ولهذا نجد الراوى يشير فى النهاية إلى الإمام على بن أبى طالب (ع) وأنّه لم يكن يطعن فى عمر شيئاً، ممّا يعطى مؤشراً واضحاً على أنّ بعض أنصار خطّ الإمام على (ع) كانوا بصدد النقد لسياسات عمربن الخطاب، وأنّ الراوى اخترع هذه القصّة ليبرّأ ساحة الخليفة الثانى أمام العلويين.

۶- إنّ مجموعة النصوص التاريخية والحديثية هذه تتحدّث عن ملابسات خاصّة رافقت إجلاء عمر بن الخطاب لليهود من بعض المناطق، وليس فيها عين ولا أثر لفكرة وجود أمر إلهى نبوى أبدى بذلك قام عمر بتنفيذه، فلو كان هذا الأمر موجوداً لظهر أثناء هذه الأحداث وقبيل اتخاذ الخليفة قرار الإجلاء من هنا أو هناك؛ بل هذه النصوص توحى- حتى لو وضعت- بأنّ جدلًا أحاط خطوة الخليفة، وأنّ عملية الوضع هذه جاءت لتبرّر قرار الخليفة الثانى، فلو كان النصّ الإلهى معروفاً فى تلك الفترة لتناوله الوضّاع وأقحموه فى هذه النصوص التاريخية التى تحدّثت عن الإجلاء، ودافعوا به عن الخليفة الثانى.

ويجب أن لا نغفل عن أنّ كلّ ما تقدّم كان بملاحظة الرواية بصيغة (اليهود والنصارى)، لا بالصيغة الأولى التى ورد فيها الحديث عن (المشركين)، فإنها سليمة عن هذه الإشكالات كلّها.

۱- الكوفى، المصنّف ۵۶۴: ۸؛ وكنز العمال ۵۰۶: ۴- ۵۰۷.

ص: ٧٤

وإذا غضضنا الطرف عما تقدّم، فإنّ هذه الرواية- سواء وردت بلفظ (المشركين) أم (اليهود والنصارى)- لا تبيّن حكماً إلهياً؛ إذ غاية ما فيها أنّ النبى (ص) يخبرنا أنّه إذا سنحت له الظروف سوف يُخرج المشركين وأهل الكتاب من الجزيرة، وهذا المعطى أعمّ من أن يكون قراراً إلهياً إلزامياً أو يكون قراراً نبوياً زمنياً، بذلك استدعته ملابسات وظروف تلك الفترة، فلو تعاطينا مع النبى على أنّ لديه نوعين من القرارات، فهذا النصّ بهذه الصيغة لن يؤكّد أيّاً من النوعين؛ ولهذا يؤخذ بالقدر المتيقن، وهو تاريخية الحكم.

ونشير هنا أيضاً إلى أنّ قرار إجلاء النبى (ص) يهودَ المدينة إلى خارجها- وليس إلى خارج الجزيرة- لا يدلّ على وجود قرار إلهى أبدى بالإجلاء، رغم أنّ تعبير بعض الروايات ورد فيه الإجلاء؛ (١) لأنّ أحداث المدينة عرفت ملابسات خاصّة، وبقاء اليهود كان يهدّد أمن الدولة الإسلامية، الأمر الذى أكّدته بشكل قاطع أحداث معركة الأحزاب، التى دفعت النبى لاتخاذ قراره بغزوة بنى قريظة، ثم بخيبر، ولهذا نجد فى بعض نصوص قرار الإجلاء هذا عن المدينة ما يفيد استناد الحكم إلى قرار نبوى بوصفه حاكم المسلمين، لا إلى قرار شرعى أبدى ينفّذه النبى (ص) ففى خبر أبى هريرة عن النبى (ص) فى حوار النبى مع اليهود فى سياق إرهاصات قرار الإجلاء جاء: «اعلموا أنما الأرض لله ورسوله، وإنى أريد أن أجليكم من هذه الأرض، فمن وجد منكم بماله شيئاً فليبعه، وإلّا فاعلموا إنما الأرض لله ورسوله». (٢) فإنّ الاستناد إلى سلطنة النبى على الأرض استناد إلى معيار مالكى لا إلى معيار شرعى قانونى إلهى ثابت، فكأنه يقول لشخص: هذه الدار دارى وأنا قرّرت إخراجك منها، فإنّ هذا اللسان ليس لسان تشريع إلهى نازل بأمره بذلك إلى يوم القيامة، وإنما هو لسان حكومى زمنى كما هو واضح.

١- صحيح البخارى ٦٥: ۴، و ٥٧: ٨، ١٥٦؛ ومسند أحمد ۴٥١: ٢.

٢- صحيح البخارى ١٥٦: ٨؛ وصحيح مسلم ١٥٩: ٥؛ وسنن أبى داوود ٣٣: ٢.

ص: ۷۵

وبهذا لا يصحّ الاستناد إلى التجربة النبوية فى المدينة لتعميمها إلى ما نحن فيه، لاسيما وأنّ الفعل دليل صامت لا إطلاق فيه، كما هو مقرّر فى علم أصول الفقه.

الحديث الرابع: ما عن على بن أبى طالب (ع) أنه قال: قال رسول الله (ص): «يا عليّ، إن أنت ولّيت الأمر بعدى فأخرج أهل نجران من جزيرة العرب». (۱) إنّ هذا الأمر دليلٌ على تشريع إخراج أهل نجران.

والجواب:

أولًا: إنّ الروايـة وردت وفى طريقهـا قيس، وهو قيس بن الربيع، بقرينـة مـا جاء فى أمالى المحاملى، (۲) وقـد رجّح الهيثمى كونه ابن الربيع، (۳) وعليه فيكون الخبر ضعيفاً بضعف قيس بن الربيع.

نعم ورد الخبر بغير طريـق قيس بن الربيع فى مصـنّف الصـنعانى، لكن فى الطريق يوجـد الحسن بن عمـارة، وهو رجـل مـتروک متّهم بالكذب، كما نصّ على ذلك أئمة الجرح والتعديل، (۴) ولا أقلّ من أنه كثير الوهم والخطأ، وأنه ضعيف فى الرواية، فالخبر لا قيمة له على المستوى السندى.

ثانيـاً: إنّ الخبر أخصّ من المـدعى؛ لأنّه خـاصّ بنجران وأهلهـا ولاـ يشـمل غير ذلك، فلا يمكن من خلاله إثبات حرمـة توطّن مطلق المشرك أو الكافر بلاد الحجاز أو جزيرة العرب.

ثالثاً: لا يوجد فى هذا الحديث أىّ مؤشـر على طبيعة القرار الذى أوصى به النبى، فقد تقتضى المصلحة الزمنية هذا الإخراج، والنبى لم تكن الظروف مؤاتية له فطلب من الخليفة بعده أن يقوم بهذه المهمّة، وهذا أمر لا تُعرف حيثياته، وليس الخطاب فيه موجّهاً

۱- مسند أحمد ۸۷: ۱؛ والصنعانى، المصنّف ۳۶۱: ۱۰؛ وعمر بن أبى عاصم، كتاب السنّة: ۵۴۹.

۲- أمالى المحاملى: ۱۵۷.

۳- مجمع الزوائد ۱۸۵: ۵.

۴- المزى، تهذيب الكمال ۲۶۵: ۶- ۲۷۷.

ص: ۷۶

للمسلمين، أو بنحو بيان الحكم مثل: يجب إخراج أهل نجران، أو إنّ الله فرض عليكم إخراج أهل نجران، فهذه الألسنة التی وردت بها هذه الروایة هنا لا تثبت حکماً إلهیاً دائماً إلى يوم القيامة.

الحـديث الخامس: خبر دعائم الإسـلام، عن الإمام الصادق (ع) أنه قال: «لايدخل أهل الذمّة الحرم، ولا دار الهجرة، ويخرجون منهما». (۱) فهـذا الحـديث يمنـع دخول أهـل الذمّـة دار الهجرة، فـإذا منع من ذلـك أهـل الذمـة، فبطريق أولى أن يمنع سـائر الكفـار لاسـيما المشركين، والظاهر أنّ المراد بدار الهجرة المدينة المنوّرة أو مطلق الحجاز على أبعد تقدير؛ وظاهر الحديث مطلق دخولهم ولو للزيارة أو التجارة أو نحو ذلك؛ لأنّ التعبير جاء «لا يدخل» وهو شامل لذلك كلّه.

والخبر جيّد دلالةً، لكنّه ضعيف السند جداً؛ فإنه ورد مرسلًا بلا سند أصلًا.

الحديث السادس: خبر علی بن جعفر، عن أخيه موسـی بن جعفر (ع) قال: وسألته عن اليهودی والنصـرانی والمجوسـی، هل يصـلح أن يسـكنوا فی دار الهجرة؟ قـال: «أمـا أن يلبثوا فيهـا فلاـ يصـلح»، وقـال: «إن نزلوا نهاراً ويخرجوا منها بالليل فلا بأس». (۲) ودلالتها على منعهم من الاستقرار واضحة، لكنها تجيز الزيارة بمقدار بسيط؛ لهذا فهی تخصّص إطلاق خبر الدعائم المتقدّم من هذه الناحية.

لكنّ هذا الخبر ورد فی قرب الإسـناد للحميری وتهذيب الأحكام للطوسـی بسـند فيه عبد الله بن الحسن، وهناك فی السند أيضاً أحمد بن محمـد بن يحيى العطار، وهما مجهولان، ولـم ينقل هذه الرواية الحرّ العاملی عن مسائل علی بن جعفر مباشـرةً حتى يصـحّح الطريق ولو على مثل نظرية السيد الخوئی، ولعلّ نسخة مسائل علی بن جعفر التی وصلت للحرّ العاملی ليس فيها هذا الحديث، وإنما هو

۱- القاضی النعمان، دعائم الإسلام ۳۸۱: ۱.

۲- تهذيب الأحكام ۲۷۷: ۸؛ ومسائل علی بن جعفر: ۲۹۶؛ قرب الإسناد: ۲۶۰.

ص: ۷۷

موجود فی النسخهٔ المطبوعهٔ الیوم، والتی لا یحرز صحّتها، فالخبر من الناحیهٔ السندیهٔ ضعیف.

ومن هذا کلّه، یظهر أن الروایهٔ الوحیدهٔ التامّهٔ سنداً هی الوصیهٔ النبویهٔ بحسب ما نقلها لنا ابن عباس من طریق أهل السنّهٔ، إذا غضضنا الطرف عن إشکالیهٔ ابن عباس نفسه، وهی خاصّهٔ بالمشرکین ولا تشمل سائر الدیانات، کما أنّ ظاهرها إخراج الجماعات مقابل استیطانها، لا إخراج الأفراد أو المنع من الزیارهٔ والتجارهٔ، فضلًا عن إشکالیهٔ احتمال التاریخیهٔ فیها، کما هی الحال فی إنفاذ جیش أسامهٔ الذی جاء فی ضمن الوصیهٔ أیضاً، لاسیما وأننا لا نملک نصّ کلام النبی (ص) وإنما مضمونه الکلّی بحسب نقل الرواهٔ، هذا ولاتسلم هذه الروایهٔ شیعیّاً- کما هو المعروف- سنداً؛ لعدم ورودها بطریق صحیح من طرق الإمامیهٔ.

أما روایات إخراج الیهود والنصاری فنشکّ فیها جداً من حیث کونها حکماً إلهیاً، لمجمل الملاحظات التی تقدّمت.

والاحتمال الراجح عندی أنّ النبی (ص) أوصی وصیهً سیاسیهٔ أمنیهٔ بإخراج المشرکین من الجزیرهٔ بوصفها البلد الإسلامی الوحید عند وفاته، حمایهً لوضع الدولهٔ واستقرارها من أن یخطّط هؤلاء شیئاً، وأنّ هذا النص تمّ فهمه فهماً أبدیاً من جههٔ، ثم تمّ توظیفه بتعدیل المشرکین إلی ما یشمل الیهود والنصاری، لتفسیر الخطوهٔ التی قام بها عمربن الخطاب فیما بعد تفسیراً دینیاً، باعتقاد أنّ التفسیر الدینی هو الوحید القادر علی أن یعذره، فاتسع المفهوم وتحوّل إلی حکم شرعی عام وراسخ.

مساحهٔ الحکم: جزیرهٔ العرب أم الحجاز أم ..؟

وقع بحث بین العلماء فی المنطقهٔ التی یفترض إخراج المشرکین منها، وقد لاحظنا أنّ الروایات نفسها طرحت عدّهٔ عناوین فی هذا الإطار مثل: جزیرهٔ العرب، دار الهجرهٔ، الحجاز، نجران.

وقد تعدّدت الکلمات فی تحدید جزیرهٔ العرب (أرض العرب) وبلاد الحجاز، وهذه بعض الکلمات:

ص: ۷۸

ذكر بعضهم- ونقل عن الأصمعی- أنّ جزيرة العرب هی من أقصى عدن إلى ريف العراق فی الطول، ومن جدّة وما والاها من ساحل البحر إلى أطراف الشام فی العرض. (۱) وقالوا: جزيرة العرب أربعة أقسام: اليمن، ونجد، والحجاز، والغور، وهی تهامة، فمن جزيرة العرب الحجاز وما جمعه، وتهامة واليمن وسبأ والأحقاف واليمامة والشحر وهجر وعمان والطائف ونجران والحجر وديار ثمود والبئر المعطلة والقصر المشيد وإرم ذات العماد وأصحاب الأخدود وديار كندة طیء وما بين ذلک. (۲) وينقل عن الإمام أحمد بن حنبل فيما يظهر تعريفٌ آخر لجزيرة العرب بأنّها المدينة وما والاها، (۳) ولعلّه ليس بصدد تعريفها بقدر ما هو بصدد بيان حدود مساحة الحكم بالإجلاء، أی بصدد تفسير المراد مما جاء فی الأحاديث، على أساس أنه من المعلوم تاريخياً أنه لم يتم إجلاء أحد من شيماء ولا من اليمن؛ وهذا ما يظهر بوضوح من مقاربة غير واحد من الفقهاء للمسألة، مستدلّين بأنّ أحداً من الخلفاء لم يُجل أو يمنع الكفار من اليمن وشيماء. (۴) ويظهر من العلامة الحلی أنّ «جزيرة العرب» قد تطلق على الحجاز، (۵) لكنّه فی كتاب آخر ذكر عدم استيطانهم الحجاز، وفسّره

۱- النووی، المجموع ۴۲۹: ۱۹؛ لسان العرب ۱۳۳: ۴ - ۱۳۴؛ مغنی المحتاج ۲۴۶: ۴؛ وتنوير الحوالك: ۶۴۳؛ والفائق فی غريب الحديث ۱۸۲: ۱؛ المعارف: ۵۶۶؛ ومعجم ما استعجم ۶: ۱؛ هذا وحدّدت عرضاً من جدّة إلى ريف العراق أو أنف العراق، فانظر: معجم ما استعجم ۶: ۱.

۲- معجم البلدان ۱۳۸: ۲.

۳- ابن قدامة، المغنی ۶۱۴: ۱۰.

۴- البهوتی، كشف القناع عن متن الإقناع ۱۵۵: ۳؛ والطوسی، المبسوط ۴۷: ۲؛ والمحقق الحلی، شرائع الإسلام ۲۵۳: ۱؛ والعلامة الحلی، تذكرة الفقهاء ۳۳۵: ۹؛ ومنتهى المطلب حجری ۹۷۱: ۲.

۵- تحرير الأحكام الشرعية ۲۱۲: ۲.

ص: ۷۹

بخصوص مكّة والمدينة، (۱) مع أنه فسّر أرض الحجاز في موضع ثالث بأنها مكّة والمدينة واليمامة وخيبر وينبع وفدك ومخاليفها. (۲) وذكر بعضهم أنّ جزيرة العرب هي ":ما بين حفر أبي موسى الأشعري إلى أقصى اليمن في الطول، وفي العرض ما بين رمل يبرين إلى منقطع السماوة. "(۳) وبهذا يرجّح بمراجعة كلمات اللغويين وأمثالهم أنّ جزيرة العرب تدخل فيها اليمن والحجاز ووسط الجزيرة اليوم، بل نحن نرجّح ذلك بتسميتها جزيرة؛ لأنّ هذا معناه أنهم فهموا منها أنها محاطة بالمياه، وهذا ما يؤكّد أنهم يرون حدودها من الجنوب عند اليمن وعمان هو البحر، ومن الشرق بحر الهند وبحر عمان، ومن الشمال الشرقي الخليج الفارسي، ومن الغرب البحر الأحمر، ومن الشمال أطراف الشام وبلاد العراق، بل نهري دجلة والفرات كما يشير الطريحي إليهما، (۴) ولو كانت خاصّة بالحجاز أو لا تشمل اليمن ولا وسط الجزيرة فلماذا أطلقوا عليها هذه التسمية؟! وكذلك بشاهد جعلها جزيرة العرب؛ لأنّ العرب كانوا يسكنون هذه المنطقة كلّها.

أما الفقهاء، فقد اضطرّوا لطرح تفاسير أخرى لها كحصرها بالحجاز؛ للخروج من تعارض الروايات تارةً، وتفسير عدم إخراج أحد من الكفار من اليمن، بل هذا هو المفهوم من كلماتهم، وما ذكره العلامة الحلي من أنّهم يطلقون الجزيرة على خصوص الحجاز لم أعثر عليه.

وهذا ما يضعنا أمام إشكالية التشكيك في صدور الروايات التي ورد فيها التعبير بجزيرة العرب، فلو صدر هذا النص فلماذا لم يطالب أحدٌ من الخلفاء بإجرائه؟ ولماذا لم يطالب الخليفة الثاني عمربن الخطاب بذلك عندما قرّر إجلاء يهود خيبر وغيرهم ولم يذكّره أحد من

۱- قواعد الأحكام ۵۱۵: ۱.

۲- منتهى المطلب ۹۷۱: ۲؛ وتحرير الأحكام الشرعية ۲۱۲: ۲.

۳- الصحاح ۶۱۳: ۲؛ ومعجم استعجم ۶: ۱؛ والنهاية في غريب الحديث ۲۶۸: ۱؛ ولسان العرب ۱۳۴: ۴.

۴- مجمع البحرين ۳۷۰: ۱.

ص: ۸۰

الصحابة؟! هذا الأمر يضعف الوثوق مجدّداً بصدور هذه الروايات أو على الأقلّ يفرض الأخذ بالقدر المتيقن، وهو بلاد الحجاز خاصّة.

نتائج البحث

نستنتج من مجموعة النقاط والمداخلات التى تقدّمت ما يلى:

أولًا: إنّنا نشكّك فى أصل الحكم بإخراج الكفار من جزيرة العرب أو بلاد الحجاز، وفاقاً للسيد الخوئى ولأستاذنا السيد محمود الهاشمى، نعم مكّة المكرمة أمرٌ يمكن القبول به فى دائرة المشركين؛ انطلاقاً من قوله تعالى: .. فَلا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا ... (۱) فإنّ النهى عن الاقتراب إذا فهم منه الدخول اختصّت الحرمة به دون سائر أحياء مكة، وأما إذا فهم منه أن يكونوا على مقربة منه، فهذا يعنى عدم الاقتراب لا عدم الدخول، فيلزم المنع من دخولهم المنطقة المحيطة بالمسجد الحرام أيضاً، ما لم نفسّر المسجد الحرام بمطلق الحرم، فيكون الحكم شاملًا لمكّة وأزيد بقليل.

ثانياً: لو سلّم الحكم، فهو خاصّ بالمشركين، وليس شاملًا لأهل الكتاب.

ثالثاً: المقدار المتيقّن من المساحة الجغرافية المحظورة هو بلاد الحجاز، أمّا غيرها فمشكوك، ومقتضى الأصل عدم الحظر.

رابعاً: المقدار المتيقّن هو استيطانهم بلاد الجزيرة، وأما مطلق الزيارة أو المرور أو الدفن فلا دليل عليه، نعم دخول المشركين إلى المسجد الحرام ممنوع مطلقاً.

خامساً: إذا لزم من دخولهم هذه الأرض، بل مطلق بلاد المسلمين، محذورٌ آخر أو عنوان ثانوى، حرُم دخولهم ومنعوا من ذلك، وهذا أمرٌ آخر واضح.

۱- التوبة: ۲۸.

ص: ۸۱

الإحصار فی الحج والعمرة

الاحصار فی الحج والعمرة (۱)

.. فَإِنْ احْصِرْتُمْ ...

حسن محمد

وَأتِمُّواْ لْحَجَّ وَلْعُمْرَةَ للَّهِ فَإِنْ احصِرْتُمْ فَمَا سْتَيْسَرَ مِنَ لْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُواْ رُؤوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ لْهَدْىُ مَحِلَّهُ فَمَن كَانَ مِنْكُم مَّرِيضاً أوْ بِهِ أذًى مِّن رَّأسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَام أوْ صَدَقَةٍ أوْ نُسُكٍ فَإذَآ أمِنتُمْ فَمَن تَمَتَّعَ بِلْعُمْرَةِ إلَى لْحَجِّ فَمَا سْتَيْسَرَ مِنَ لْهَدْيِ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أيَّامٍ فِى لْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ذِلكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أهْلُهُ حَاضِرِى لْمَسْجِدِ لْحَرَامِ وَتَّقُواْ للَّهَ وَعْلَمُواْ أنَّ للَّهَ شَدِيدُ لْعِقَابِ. «۱» فبعد أن تحدث القرآن الکریم عن الصیام، وشهر رمضان، ونزول القرآن الکریم، وأحکام الصیام، وعن الأهلة وأنها مواقیت للناس والحج، وعن القتال عند المسجد الحرام وهو الساحة الرئیسة لأعمال الحج والعمرة، والأشهر الحرم وهی: ذو القعدة وذوالحجة ومحرم ورجب،

۱- سورة البقرة: ۱۹۶.

ص: ۸۲

ففیها شـهران من أشهر الحج؛ جاء کلامه عن الحج وأحکامه الذی تأتی أشهره بعد شهر رمضان مباشرةً: شوال وذو القعدة وذوالحجة، بعـد ذکره للحـج والعمرة هاتین العبادتین المبارکتین وشـعائرهما بالآیـة: وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ ... التی قبل أن تبین أحکاماً عدیـدةً ومهمـةً نأتی علیها، تؤکـد شـیئاً مهماً لاتتم العبادات إلّا به، وهو أن تکون لله تعالی خالصـةً .. فالحـج شـعیرة من شـعائر الإسـلام وأحد أرکانه، شـرعته السماء علی یدی نبی الله إبراهیم (ع)، وواظب علیه العرب قبل الإسلام والمسلمون بعده وهو أقسام ثلاثة ":حج التمتع، حـج القران، حـج الإـفراد؛ "وأما العمرة فهی قسـمان ":عمرة مفردة، وعمرة التمتع "ولکل من الحـج والعمرة واجبات وأجزاء وشـروط وآداب استوعبتها کتب مختصة بهما ..

ولکن هـذه العبـادة حجـاً کـانت أو عمرةً، قـد یحرم لهـا شـخص أو جماعـة وحتی أمـة من النـاس، إلّـا أنهم قـد لایوفقون لإتمام باقی مناسکها ومواقفها، لأسباب طارئة علیهم، کعدو یصدهم، أو مرض ینتابهم، فیحول بینهم وبین ما جاؤوا لأجله وهو الحج والعمرة، فأتی هـذا الاسـتدراک الـذی تحمله الآیـة، لیبین لهم الحالـة التی حـدثت لهم ووقعوا فیهـا، ویضع لهـا أحکامـاً، تیسـیراً لهم بما یتفق وروح الشـریعة الموصوفـة بالتسـهیل والتیسـیر، وأداءً للطاعـات مهمـا کـانت العقبات، ووصولًا للهـدف الـذی ینشـده الـدین الحنیف: التقوی والتقرب إلیه تعالی، وعـدم حرمانهم حجاجاً کانوا أو معتمرین أجور حجهم وعمرتهم، بسـبب ما أحیط بهم من عـدو وما حل بهم من مرض أو خـوف .. فثـوابهم محفـوظ وأجرهم مضـمون، وحـالهم حـال من أتم حجه وعمرته، شـریطة أن ینحروا مـا معهم من الهـدی، فیحلوا إحرامهم علی تفصیل یأتی بین حالات الإحصار أوالصد، بین مانع المرض، أو الحبس، أو الخوف، ومنع العدو ...

وقت النزول:

اختلف فی وقت نزول هـذه الآیـة، فریق ذهب إلی أنها نزلت فی السـنة السادسة للهجرة النبویة المبارکة فی الحدیبیة، اسم بئر قریبة من مکة وطریق جدة، طرف الحرم علی تسعة أمیال من مکة،

ص: ۸۳

وقیل: سمیت بشجرة حدباء کانت فی ذلک الموضع، وتمت تحتها بیعة الشجرة المعروفة. (۱) فالفخر الرازی ذکر أنّ المفسرین أجمعوا علی أنّ سبب نزول هذه الآیة أنّ الکفار أحصروا النبی (ص) بالحدیبیة؛ وذکر أیضاً قول أبی مسلم: ... إنّ هذه الآیة إنما نزلت بعد أن منع الکفار النبی (ص) فی السنة الماضیة عن الحج والعمرة .. وهذا المنع حدث فی السنة السادسة للهجرة، فیما یذکر فی موضع آخر من تفسیره للآیة أنها نزلت فی السنة السابعة من الهجرة.

الشافعی: لا خلاف بین أهل التفسیر أنّ هذه الآیة نزلت فی حصر الحدیبیة.

القرطبی عند حدیثه حول المراد من الحصر ذکر التالی: وقال بن عمر وبن الزبیر وبن عباس والشافعیّ وأهل المدینة: المراد بالآیة حَصْر العدوّ؛ لأنّ الآیة نزلت فی سنة سِتّ فی عُمْرة الحُدَیبِیَة حین صَدّ المشرکون رسول الله (ص) عن مکة.

قال بن عمر: خرجنا مع رسول الله (ص) فحال کفار قریش دون البیت، فَنَحر النبیّ (ص) هَدْیَه وحَلَق رأسه.

ودلّ علی هذا قوله تعالی: فَإِذَآ أَمِنْتُمْ ولم یقل: برأتم؛ والله أعلم.

بل إنّ بن عاشور فی تحریره نفی الخلاف حیث یقول: ولا خلاف فی أنّ هذه الآیة نزلت فی الحدیبیة سنة ست، حین صدّ المشرکون المسلمین عن البیت- مستدلًا بحدیث کعب بن عجرة- وقد کانوا ناوین العمرة وذلک قبل أن یفرض الحج، فالمقصود من الکلام هو العمرة؛ وإنما ذکر الحج علی وجه الإدماج، تبشیراً بأنهم سیتمکنون من الحج فیما بعد، وهذا من معجزات القرآن.

حکی صاحب الحدائق عن العلامة فی المنتهی: ونقل النیشابوری وغیره اتفاق المفسرین علی أنّ قوله تعالی: فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَیْسَرَ مِنَ الْهَدْیِ نزلت فی حصر الحدیبیة.

۱- أنظر کنز العرفان عن الخطابی فی أمالیه؛ والروض المعطار فی خبر الأقطار ...

ص: ۸۴

السید العلامة الطباطبائی: نزلت الآیات فی حجة الوداع آخر حجة حجها رسول الله (ص) وفیها تشریع حج التمتع.

الشیخ مکارم الشیرازی: لا یعلم بدقة تاریخ نزول الآیات المتعلقة بالحج فی القرآن الکریم، ولکن یری بعض المفسرین العظام أنها نزلت فی حجة الوداع، فی حین یری بعضهم أنّ جملة: فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ناظرة إلی حادثة (الحدیبیة) الواقعة فی السنة السادسة للهجرة، حیث منع المسلمون من زیارة بیت الله الحرام.

سید قطب: ولیس لدینا تاریخ محدد لنزول آیات الحج هذه إلّا روایة تذکر أنّ قوله تعالی: فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ نزلت فی الحدیبیة سنة ست من الهجرة.

ولم یذکر الروایة، ولا أدری فقد تکون روایة کعب بن عجرة التی استند علیها ابن عاشور وکما ذکرت فی أسباب النزول للواحدی.

کذلک لیس لدینا- والکلام لسید قطب- تاریخ مقطوع به لفرضیة الحج فی الإسلام، سواء علی الرأی الذی یقول بأنه فرض بآیة: وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ أو بآیة: وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا الواردة فی سورة آل‌عمران؛ فهذه کتلک لیس لدینا عن وقت نزولها روایة قطعیة الثبوت.

وقد ذکر بن قیم الجوزیة فی کتاب ":زاد المعاد "أنّ الحج فرض فی السنة التاسعة أو العاشرة من الهجرة؛ ارتکاناً منه إلی أنّ الرسول (ص) حج حجة الوداع فی السنة العاشرة؛ وأنه أدی الفریضة عقب فرضها إمّا فی السنة التاسعة أو العاشرة.

ولکن هذا لایصلح سنداً- کما یقول سید قطب- فقد تکون هناک اعتبارات أخری هی التی جعلت الرسول (ص) یؤخر حجه إلی السنة العاشرة، وبخاصة إذا لاحظنا أنه أرسل أبا بکر أمیراً علی الحج فی السنة التاسعة؛ وقد ورد أنّ رسول الله (ص) لما رجع من غزوة تبوک هم بالحج؛ ثم تذکر أنّ المشرکین یحضرون موسم الحج علی عادتهم، وأنّ بعضهم یطوفون بالبیت عراة، فکره مخالطتهم .. ثم نزلت براءة، فأرسل (ص) علی بن أبی طالب (ع) یبلغ مطلع براءة للناس، وینهی بها

ص: ۸۵

عهود المشرکین، ویعلن یوم النحر إذا اجتمع الناس بمنی: «لا یدخل الجنة کافر، ولا یحج بعد العام مشرک، ولا یطوف بالبیت عریان، ومن کان له عهد عند رسول الله (ص) هو إلی مدته» ومن ثم لم یحج (ص) حتی تطهر البیت من المشرکین ومن العرایا.

وهناک ما یستأنس به- والقول ما زال لسید قطب- علی أنّ فریضة الحج وشعائره قد أقرها الإسلام قبل هذا؛ وقد ورد أنّ الفریضة کتبت فی مکة قبل الهجرة، ولکن هذا القول قد لا یجد سنداً قویاً، إلّا أنّ آیات سورة الحج المکیة "علی الأرجح "ذکرت معظم شعائر الحج، بوصفها الشعائر التی أمر الله إبراهیم بها، الآیات: ۲۶- ۲۹، ۳۱- ۳۳، ۳۶- ۳۷؛ وقد ذکر فی هذه الآیات أو أشیر إلی الهدی والنحر والطواف والإحلال من الإحرام وذکر اسم الله، وهی شعائر الحج الأساسیة، وکان الخطاب موجهاً إلی الأمة المسلمة موصولة بسیرة أبیهم إبراهیم، مما یشیر إلی فرضیة الحج فی وقت مبکر، باعتباره شعیرة إبراهیم الذی إلیه ینتسب المسلمون؛ فإذا کانت قد وجدت عقبات من الصراع بین المسلمین والمشرکین- وهم سدنة الکعبة إذ ذاک- جعلت أداء الفریضة متعذراً بعض الوقت، فذلک اعتبار آخر؛ وقد رجحنا فی أوائل هذا الجزء- الثانی- أنّ بعض المسلمین کانوا یؤدون الفریضة أفراداً فی وقت مبکر؛ بعد تحویل القبلة فی السنة الثانیة من الهجرة. (۱) وعلی القول: إنّ هذه الآیة نزلت فی قصة الحدیبیة سنة ست هجریة حین خرج رسول الله (ص) من المدینة فی ذی القعدة متوجهاً إلی مکة المکرمة معتمراً لا محارباً، ومکة بعد لم تفتح له أبوابها، فهی ما زالت بید مشرکی قریش، وقد صدوه والمسلمین عن البیت الحرام، وکان هذا العمل منهم الذی سماه القرآن الکریم صداً وسماه إحصاراً: ... وَلَا یَجْرِمَنَّکُمْ شَنَئَانُ قَوْمٍ أنْ صَدُّوکُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أنْ تَعْتَدُوا .... (۲)

۱- أنظر تفسیر الرازی؛ المغنی لابن قدامة ۳۷۱: ۳؛ الجامع لأحکام القرآن للقرطبی؛ الحدائق للبحرانی؛ تفسیر المیزان، للعلامة الطباطبائی؛ تفسیرالأمثل، للشیخ مکارم الشیرازی الذی أشار إلی تفسیر المیزان؛ مستدرک الوسائل ۸۵: ۸ ح ۹۱۱۸۲؛ فی ظلال القرآن، لسید قطب.

۲- سورة المائدة: ۲.

ص: ۸۶

هُمُ الَّذِینَ کَفَرُوا وَصَدُّوکُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَالْهَدْیَ مَعْکُوفاً أنْ یَبْلُغَ مَحِلَّهُ .... (۱) وَأتِمُّواْ لْحَجَّ وَلْعُمْرَةَ للَّهِ فَإِنْ احْصِرْتُمْ فَمَا سْتَیْسَرَ مِنَ لْهَدْیِ .... (۲) سبقته مقدمات سلمیة وخطوات طیبة من قبل رسول الله (ص) ومر بمواقف متشنجة عنیدة وبکبریاء وتعسف من قبل المشرکین ظهر هذا عبر ما دار من مفاوضات بینهم وبین المسلمین .. وترتبت علی فعلهم المتجسد بالحیلولة دون دخول رسول الله (ص) ومن معه مکة، ودون إتمامهم مناسکهم التی بدأوها بالإحرام وجاؤوا لها لا لشیء غیرها، والذی سمته آیات قرآنیة بالإحصار والصد، أمور وأحکام مفصلة للمحصور والمصدود من المسلمین، ذکرها هذا المقطع القرآنی الکریم والسنة النبویة الشریفة ...، وقد أفردت هذه المقالة للحدیث عن بعض مباحث هذه الآیة ذات المباحث العدیدة والمفصلة واخترت:

* الإتمام

* الإحصار

* التحلل:

- بالذبح

- بالحلق

وقبل هذا لابد لی من الرجوع إلی قضیة مجیء رسول الله (ص) وأصحابه إلی مکة لأداء العمرة، فقد تکون هی وقت نزول هذه الآیة علی أکثر الأقوال، أو أنها مصداق لما وصفته الآیة من الإحصار والصد الذی قد یحدث لمن قد أحرم لأداء نسکی الحج والعمرة، مبیناً ما علیه فعله، وهو ما زال فی أول جزء من المناسک؛ ومن الله تعالی استمد التوفیق.

أیصد عن بیت الله من جاء معظماً له؟!

عبارة صریحة لأحد المفاوضین بین المسلمین والمشرکین عثرت علیها، تبین لنا الموقف العنید للمشرکین من رسول الله (ص) والظلم

۱- سورة الفتح: ۲۵.

۲- سورة البقرة: ۱۹۶.

ص: ۸۷

الذی ألحقوه به وبأتباعه وقد جاء مکهٔ بغصن أخضر تحمله ید کریمهٔ؛ وبقلب لم ینو سوءاً لهم، فلا سلاح ولا تآمر- مع خشیته من أن تعرض له قریش بحرب أو منع من دخول مکهٔ- إنما هو حبّ لهذا البیت وتعظیم له ووفاء له وأداء لزیارته، وصلهٔ لرحم قطعتها قریش، وکلامه (ص): «لا تدعونی قریش الیوم إلی خطهٔ یسألوننی فیها صلهٔ الرحم إلّا أعطیتهم إیاها» إضافهً لما ذکرته لنا مصادر التاریخ أدلهً علی سلامهٔ موقف المسلمین وأنهم لم ینووا من مجیئهم مکهٔ إلّا خیراً، بعد أن رفضتهم قریش من قبل، ووضعت أمام دعوتهم العراقیل، وآذتهم فی دینهم أیما أذی، وفتنتهم فی عقیدتهم أیما فتنهٔ، وقاطعتهم وحاصرتهم، وسلبت أموالهم وفرقت جمعهم، وأخرجتهم من دیارهم مکهٔ، وقاتلتهم وغزتهم فی المدینهٔ، وفعلت کل ما یحلو لها للقضاء علیهم جمیعاً ... ها هو رسول الله (ص) یأتی مکهٔ، موطنه الحبیب الذی أکره علی ترکه، وساق (ص) معه الهدی، وأحرم بالعمرهٔ؛ لیأمن الناس فی مکهٔ ومن حولها من حرب یظنونها ویخشونها! یرید (ص) زیارهٔ البیت، لا یرید قتالًا، وساق معه الهدی سبعین بدنهٔ؛ راح مشرکو قریش یرفضون دخول رسول الله (ص) مکهٔ ":فوالله لا یدخلها علینا عنوهً أبداً."

"هذه قریش، قد سمعت بمسیرک، فخرجوا معهم العوذ المطافیل، قد لبسوا جلود النمور، وقد نزلوا بذی طوی، یعاهدون الله لا تدخلها علیهم أبداً، وهذا خالد بن الولید فی خیلهم قد قدَّموها إلی کُراع الغَمیم "لقد تجسدت هذه قراراً عملیاً بمنع المسلمین عن زیارهٔ بیت الله الحرام وکان أخیراً بنداً من بنود الصلح "صلح الحدیبیهٔ، "بعد أن أمروا مندوبهم:

"ائت محمداً فصالحه، ولا یکن فی صلحه إلّا أن یرجع عنا عامه هذا، فوالله لا تحدث العرب عنا أنه دخلها علینا عنوهٔ أبداً."

هذا الصد عن البیت الحرام وهذا الإحصار سعهً وأحکاماً نجده فی الکتاب والسنهٔ وأقوال أئمهٔ التفسیر والفقه، بعد أن نقرأ

ص: ۸۸

باختصار قصته فی أقوال المؤرخين كما جاءت فی سيرة ابن هشام وفی غيرها:

أقام رسول الله (ص) بالمدينة شهر رمضان وشوالًا، وخرج فی ذی القعدة معتمراً، لا يريد حرباً، واستعمل على المدينة نميلة بن عبدالله الليثی، واستنفر العربَ ومن حوله من أهل البوادی من الأعراب ليخرجوا معه، وهو يخشى من قريش الذی صنعوا، أن يعرضوا له بحرب أو يصدوه عن البيت، فأبطأ عليه كثير من الأعراب، وخرج رسول الله (ص) بمن معه من المهاجرين والأنصار ومن لحق به من العرب، وساق معه الهدى، وأحرم بالعمرة ليأمن الناس من حربه، وليعلم الناس أنه إنما خرج زائراً لهذا البيت ومعظماً له.

وفی خبر خرج رسول الله (ص) عام الحديبية يريد زيارة البيت، لا يريد قتالًا، وساق معه الهدى سبعين بدنة، وكان الناس سبعمائة رجل، فكانت كل بدنة عن عشرة نفر؛ وكان جابر بن عبدالله يقول: كنا أصحاب الحديبية أربع عشرة مائة.

وخرج رسول الله (ص) حتى إذا كان بعسفان لقيه بشر بن سفيان الكعبی ويقال بُسْر- فقال: يا رسول الله، هذه قريش، قد سمعت بمسيرك، فخرجوا معهم العوذ المطافيل، قد لبسوا جلود النمور، وقد نزلوا بذی طوی، يعاهدون الله لا تدخلها عليهم أبداً، وهذا خالد بن الوليد فی خيلهم قد قدَّموها إلى كُراع الغَميم.

فقال رسول الله (ص): يا ويح قريش! لقد أكلتهم الحرب، ماذا عليهم لو خلوا بينی وبين سائر العرب، فإن هم أصابونی كان الذی أرادوا، وإن أظهرنی الله عليهم دخلوا فی الإسلام وافرين، وإن لم يفعلوا قاتلوا وبهم قوة، فما تظن قريش، فوالله لا ـ أزال أجاهد على الذی بعثنی الله به حتى يظهره الله أو تنفرد هذه السالفة. ثم قال: «من رجل يخرج بنا عن طريق غير طريقهم التی هم بها؟»، قال رجل من أسلم: أنا يا رسول الله؛ فسلك بهم طريقاً وعراً أجرل (أی كثير

ص: ۸۹

الحجارة؛ ویروی: أجرد أی لیس فیه نبات) بین شعاب، فلما خرجوا منه، وقد شق ذلک علی المسلمین وأفضوا إلی أرض سهلة عند منقطع الوادی.

قال رسول الله (ص) للناس: «قولوا نستغفر الله ونتوب إلیه» فقالوا ذلک، فقال: «والله إنها للحطة» (یرید قول الله تعالی لبنی إسرائیل: وَقُولُوا حِطَّةٌ. (۱) ومعناه حط عنا ذنوبنا) التی عرضت علی بنیإسرائیل فلم یقولوها؛ فأمر رسول الله (ص) الناس فقال: اسلکوا ذات الیمین بین ظهری الحمض فی طریق (تخرجه) علی ثنیة المرار مهبط الحدیبیة من أسفل مکة؛ فسلک الجیش ذلک الطریق، فلما رأت خیل قریش قترة الجیش (غباره) قد خالفوا عن طریقهم، رجعوا راکضین إلی قریش، وخرج رسول الله (ص) حتی إذا سلک فی ثنیة المرار برکت ناقته؛ فقالت الناس: خلأت (برکت) الناقة، قال: ما خلأت وما هو لها بخلق، ولکن حبسها حابس الفیل عن مکة، لا تدعونی قریش الیوم إلی خطة یسألوننی فیها صلة الرحم إلّا أعطیتهم إیاها.

ثم قال للناس: «انزلوا». قیل له: یا رسول الله! ما بالوادی ماء ننزل علیه، فأخرج سهماً من کنانته فأعطاه رجلًا من أصحابه فنزل به فی قلیب (بئر) من تلک القلب. فغرزه فی جوفه، فجاش (ارتفع) بالرواء (الکثیر) حتی ضرب الناس عنه بعطن (العطن: مبرک الإبل حول الماء) ... فلما اطمأن رسول الله (ص) أتاه بدیل بن ورقاء الخزاعی فیرجالمن خزاعة، فکلموه وسألوه: ما الذی جاء به؟ فأخبرهم أنه لم یأت یرید حرباً، وإنما جاء زائراً البیت، ومعظماً لحرمته، ثم قال لهم نحواً مما قال لبشر بن سفیان، فرجعوا إلی قریش فقالوا: یا معشر قریش، إنکم تعجلون علی محمد، إنّ محمداً لم یأت لقتال، وإنما جاء زائراً هذا البیت، فاتهموهم وجبهوهم (خاطبوهم بما یکرهون) وقالوا: وإن کان جاء ولا یرید قتالًا، فوالله لا یدخلها علینا عنوةً أبداً، ولا تحدث بذلک

۱- البقرة: ۵۸؛ الأعراف: ۱۶۱.

ص: ۹۰

عنا العرب؛ وكانت خزاعـة عيبة نصح رسول الله (ص) مسلمها ومشركها لا يخفون عنه شيئاً كان بمكة؛ ثم بعثوا إليه مكرز بن حفص بن الأخيف أخا بنى عامر بن لؤى، فلما رآه رسول الله (ص) مقبلًا قال: هذا رجل غادر؛ فلما انتهى إلى رسول الله (ص) وكلمه، قال له رسول الله (ص) نحواً مما قال لبديل وأصحابه؛ فرجع إلى قريش فأخبرهم بما قال له رسول الله (ص) ثم بعثوا إليه الحليس بن علقمة أو ابن زبان، وكان يومئذ سيد الأحابيش، وهو أحد بنى الحارث بن عبد مناة بن كنانة، فلما رآه رسول الله (ص) قال: إنّ هذا من قوم يتألهون (يتعبدون ويعظمون أمر الإله)، فابعثوا الهدى فى وجهه حتى يراه، فلما رآى الهدى يسيل عليه من عرض الوادى فى قلائده (ما يعلق فى أعناق الهدى ليعلم أنه هدى) وقد أكل أوباره من طول الحبس عن محله (موضعه الذى ينحر فيه من الحرم) رجع إلى قريش ولم يصل إلى رسول الله (ص) إعظاماً لما رأى، فقال لهم ذلك. قال: فقالوا له: اجلس، فإنما أنت أعرابى لا علم لك. غضب الحليس عند ذلك وقال: يا معشر قريش، والله ما على هذا حالفناكم، ولا على هذا عاقدناكم. أيصد عن بيت الله من جاء معظماً له!) والذى نفس الحليس بيده، لتخلن بين محمد وبين ما جاء له، أو لأنفرن بالأحابيش نفرة رجل واحد. فقالوا له: مه، كف عنا يا حليس حتى نأخذ لأنفسنا ما نرضى به.

ثم بعثوا إلى رسول الله (ص) عروة بن مسعود الثقفى؛ فقال: يا معشر قريش، إنى قد رأيت ما يلقى منكم من بعثتموه إلى محمد إذا جاءكم من التعنيف وسوء اللفظ، وقد عرفتم أنكم والد وأنى ولد- وكان عروة لسبيعة بنت عبد شمس- وقد سمعت بالذى نابكم، فجمعت من أطاعنى من قومى، ثم جئتكم حتى آسيتكم بنفسى؛ قالوا: صدقت ما أنت عندنا بمتهم؛ فخرج حتى أتى رسول الله (ص) فجلس بين يديه، ثم قال: يا محمد أجمعت أوشاب (أخلاط) الناس، ثم جئت بهم إلى بيضتك لتفضها بهم، إنها قريش قد خرجت معها العوذ المطافيل؛ قد لبسوا جلود النمور، يعاهدون الله لا تدخلها عليهم عنوة أبداً. وأيم الله، لكأنى بهؤلاء قد انكشفوا عنك غداً ... ثم

ص: ۹۱

جعل یتناول لحیة رسول الله (ص) وهو یكلمه؛ والمغیرة بن شعبة واقف علی رأس رسول الله (ص) فی الحدید؛ فجعل یقرع یده إذ تناول لحیة رسول الله (ص) ویقول: اكفف یدك عن وجه رسول الله (ص) قبل أن لا ـ تصل إلیك؛ فیقول عروة: ویحك! ما أفظك وأغلظك! فتبسم رسول الله (ص) فقال له عروة: من هذا یا محمد؟ قال: هذا بن أخیك المغیرة بن شعبة؛ قال: أی غدر، وهل غسلت سوءتك إلا ـ بالأمس. أراد عروة بقوله هذا أنّ المغیرة بن شعبة قبل إسلامه قتل ثلاثة عشر رجلًا من بنی مالك من ثقیف، فتهایج الحیان من ثقیف: بنو مالك رهط المقتولین، والأحلاف رهط المغیرة، فودی عروة المقتولین ثلاث عشرة دیة، وأصلح ذلك الأمر. فكلمه رسول الله (ص) بنحوٍ مما كلم به أصحابه، وأخبره أنه لم یأت یرید حرباً. فقام من عند رسول الله (ص) وقد رأی ما یصنع به أصحابه، لا یتوضأ إلّا ابتدروا وضوءه، ولا یبصق بصاقاً إلا ابتدروه. ولا یسقط من شعره شیء إلّا أخذوه. فرجع إلی قریش، فقال: یا معشر قریش، إنی قد جئت كسری فی ملكه، وقیصر فی ملكه، والنجاشی فی ملكه، وإنی والله ما رأیت ملكاً فی قوم قط مثل محمد فی أصحابه، ولقد رأیت قوماً لا یسلمونه لشیء أبداً، فروا رأیكم .. وإن رسول الله (ص) دعا خراش بن أمیة الخزاعی، فبعثه إلی قریش بمكة، وحمله علی بعیر له یقال له الثعلب، لیبلغ أشرافهم عنه ما جاء له، فعقروا به جمل رسول الله (ص) وأرادوا قتله، فمنعته الأحابیش، فخلوا سبیله، حتی أتی رسول الله (ص).

وفی خبر أنّ قریشاً كانوا بعثوا أربعین رجلًا منهم أو خمسین رجلًا، وأمروهم أن یطیفوا بعسكر رسول الله (ص) لیصیبوا لهم من أصحابه أحداً، فأخذوا أخذاً، فأتی بهم رسول الله (ص) فعفا عنهم وخلی سبیلهم، وقد كانوا رموا فی عسكر رسول الله (ص) بالحجارة والنبل.

ثم دعا عمر بن الخطاب لیبعثه إلی مكة، فیبلغ عنه أشراف قریش ما جاء له، فقال: یا رسول الله إنی أخاف قریشاً علی نفسی، ولیس بمكة من بنی عدی بن كعب أحد یمنعنی، وقد عرفت قریش

ص: ۹۲

عداوتی إیاها، وغلظتی علیها، ولکنی أدلک علی رجل أعز بها منی، عثمان بن عفان؛ فدعا رسول الله (ص) عثمان بن عفان، فبعثه إلی أبی سفیان وأشراف قریش، یخبرهم أنه لم یأت لحرب، وإنه إنما جاء زائراً لهذا البیت، ومعظماً لحرمته.

فخرج عثمان إلی مکـهٔ، فلقیه أبان بن سـعید بن العاص حین دخل مکهٔ، أو قبل أن یدخلها، فحمله بین یدیه، ثم أجاره حتی بلغ رسالهٔ رسول الله (ص) فانطلق عثمان حتی أتی أبا سـفیان وعظماء قریش، فبلغهم عن رسول الله (ص) ما أرسله به؛ فقالوا لعثمان حین فرغ من رسالهٔ رسول الله (ص) إلیهم: إن شـئت أن تطوف بالبیت فطف؛ فقال: ما کنت لأفعل حتی یطوف به رسول الله (ص) واحتبسـته قریش عنـدها، فبلغ رسول الله (ص) والمسـلمین أنّ عثمـان بن عفان قـد قتل، وفی خبر أنّ رسولالله (ص) قال حین بلغه أن عثمان قـد قتل: لا نبرح حتی نناجز القوم، فدعا رسول الله (ص) الناس إلی البیعهٔ؛ فکانت بیعه الرضوان تحت الشجرهٔ، فکان الناس یقولون: بایعهم رسول الله (ص) علی الموت، وکان جابر بن عبدالله یقول: إنّ رسول الله (ص) لم یبایعنا علی الموت ولکن بایعنا علی أن لا نفر ...

وأنک ترجع عنا عامک هذا ..!!

ثم بعثت قریش سـهیل بن عمرو، أخا بنی عامر بن لؤی، إلی رسول الله (ص) وقالوا له: ائت محمداً فصالحه، ولا یکن فی صلحه إلّا أن یرجع عنا عامه هذا، فوالله لا تحدث العرب عنا أنه دخلها علینا عنوهٔ أبداً. فأتاه سـهیل بن عمرو فلما رآه رسول الله (ص) مقبلًا، قال: «قد أراد القوم الصلح حین بعثوا هذا الرجل».

فلمـا انتهی سـهیل بن عمرو إلی رسول الله (ص) تکلم فأطـال الکلاـم، وتراجعـا، ثم جری بینهما الصـلح؛ وکان آخر بنود الصـلح هـذا (وأنک ترجع عنا عامک هذا، فلا تدخل علینا مکهٔ، وأنه إذا کان عام

ص: ۹۳

قابل، خرجنا عنك فدخلتها بأصحابك، فأقمت بها ثلاثاً معك سلاح الراكب، السيوف فى القرب، لا تدخلها بغيرها).

قدم (ص) إلى هديه فنحره!!

وكان رسول الله (ص) مضطرباً فى الحل، وكان يصلى فى الحرم، فلما فرغ من الصلح قدم إلى هديه فنحره، ثم جلس فحلق رأسه، وكان الذى حلقه فى ذلك اليوم خراش بن أمية بن الفضل الخزاعى؛ فلما رأى الناس أنّ رسول الله (ص) قد نحر وحلق تواثبوا ينحرون ويحلقون. عن ابن عباس قال: حلق رجال يوم الحديبية، وقصر آخرون. فقال رسول الله (ص): «يرحم الله المحلقين» قالوا: والمقصرين يا رسول الله؟ قال: «يرحم الله المحلقين» قالوا: والمقصرين يا رسول الله؟ قال: «والمقصرين» فقالوا: يا رسول الله: فلم ظاهرت الترحيم للمحلقين دون المقصرين؟ قال: «لم يشكوا». (۱) إذن منع رسول الله (ص) ومن معه من المسلمين من دخول مكة، فوقع الإحصار والصد، وبعد معرفة هذا نعود إلى ما أشرنا إليه من مباحث فى الآية الكريمة:

* الإتمام: وَأَتِمُّواْ لْحَجَّ وَلْعُمْرَةَ للَّهِ

فهو من الفعل تم يتم تماً وتماماً: كمل؛ ومنه أتم الشىء أكمله وتمم الشىء تتميماً وتتمةً: أكمله؛ واستتم الشىء: أكمله ومنه التمام أى تمام الشىء: ما يتم به؛ والتم: الشىء التام، أى أن يؤتى بجميع أجزائه.

وقد اختلفت استفادتهم من هذا الفعل أَتِمُّوا الذى تكرر ذكره فى القرآن الكريم: ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ. (۲) أمر يقتضى الوجوب

۱- السيرة النبوية، لابن هشام، بحذف الأسناد وتصرف بسيط.

۲- سورة البقرة: ۱۸۷.

ص: ۹۴

ولکن لا وجوب الصیام بل وجوب إتمام الصیام إلی اللیل؛ فإنّ وجوب الصیام لا یثبت بهذه الآیة بل بغیرها من الآیات، کالآیة: ۱۸۳ البقرة.

فَأَتِمُّوا إِلَیْهِمْ عَهْدَهُمْ. (۱) أیضاً هو أمر بإتمام العهد لا إنشاء العهد فقد أنشئ العهد من قبل. وهکذا الآیة التی نحن بصددها، فهی قد لا تدل علی وجوب الحج، فوجوبه یستفاد من غیرها من الآیات (الآیة ۹۶ من سورة آل عمران، والآیة ۲۷ من سورة الحج والسنة النبویة) فیما حمله بعضهم علی إیجاب الحج؛ لأنها أول آیة نزلت تتحدث عن الحج وأحکامه، وذکروا أدلتهم علی استفادة وجوب الحج والعمرة أیضاً منها، وأنّ حمل هذه الآیة علی إیجاب الحج والعمرة أولی من حملها علی إتمامهما حین الشروع بکل منهما؛ نعم الأمر بإتمام کل من الحج والعمرة لله دلیل علی أن کلًا منهما عبادة واجبةً کانت أو مستحبةً ... هذا ما سنجده من أقوال ونجد غیره من أحکام عند التعرض لکلماتهم.

إذن وقع کلام بینهم فی المعنی المراد بهذا الإتمام، واختلفت استفادتهم من هذا الأمر: أَتِمُّوا.

هل هو إنشاء لفریضة الحج دون العمرة أو لهما معاً؟

هل هو أمر بإتمام کل منهما متی بدئ بهما؟ ویحصل من هذا التأویل فائدة فقهیة- کما یقول أبو مسلم- وهی أن تطوع الحج والعمرة کفرضیهما فی وجوب الإتمام.

أو أنّ المراد من: أَتِمُّوا هو الإتیان بهما لا الإتمام بعد الشروع.

وبما أنّ الحج واجب وهو أمر مفروغ منه للأدلة، هل یستفاد من هذه الآیة وجوب العمرة؟ فتدرج هذه الآیة فی الاستدلال الفقهی تحت عنوان أدلة وجوب الحج والعمرة لا- فقط فی باب أفعال وأنواع الحج والعمرة وأحکامهما، علماً بأنّ هناک قولین للعلماء؛ قول بوجوب العمرة، وقول باستحبابها، فهل یستفاد وجوبها من الآیة المذکورة؟ وحتی عند من یقول باستفادة استحباب العمرة من هذه الآیة، فإنّ الشروع بها یوجب إتمامها، وإن کان هناک من یقول بأنّ الإتمام فی الآیة یعنی وجوب أدائهما.

۱- سورة التوبة: ۴.

ص: ۹۵

هذه النقاط وغیرها سنجد الإجابة عنها فیما ذکروه من تفصیل:

یقول سید قطب: وقد فهم بعض المفسرین من هذا الأمر أنه إنشاء لفریضة الحج، وفهم بعضهم أنه الأمر بإتمامه متی بدیء- وهذا هو الأظهر- فالعمرة لیست فریضة عند الجمیع، ومع هذا ورد الأمر هنا بإتمامها کالحج، مما یدل علی أنّ المقصود هو الأمر بالإتمام لا إنشاء الفریضة بهذا النص؛ ویؤخذ من هذا الأمر کذلک أنّ العمرة- ولو أنها ابتداء لیست واجبة- إلّا أنه متی أهل بها المعتمر فإنّ إتمامها یصبح واجباً، والعمرة کالحج فی شعائرها ما عدا الوقوف بعرفة، والأشهر أنها تؤدی علی مدار العام، ولیست موقوتة بأشهر معلومات کالحج.

ابن کثیر: ... شرع فی بیان المناسک، فأمر بإتمام الحج والعمرة، وظاهر السیاق إکمال أفعالهما بعد الشروع فیهما؛ ولهذا قال بعده: فَإِنْ احْصِرْتُمْ أی صددتم عن الوصول إلی البیت ومنعتم من إتمامهما، ولهذا اتفق العلماء علی أنّ الشروع فی الحج والعمرة ملزم سواء قیل بوجوب العمرة أو باستحبابها کما هو قولان للعلماء.

الشیخ الطبرسی: وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ أی أتموها بمناسکهما وحدودهما وتأدیة کل ما فیهما عن ابن عباس ومجاهد، وقیل: معناه أقیموهما إلی آخر ما فیهما وهو المروی عن أمیرالمؤمنین (ع) وعلی بن الحسین (ع) وعن سعید بن جبیر ومسروق والسدی.

فی حین ذکر القرطبی الاختلاف فی المعنی المراد بإتمام الحج والعُمرة لله مبیناً أنّ هناک مذهبین:

من یوجب العمرة.

من لا یوجبها.

ولکل منهما فهمه لمراد: وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ قیل: أداؤهما والإتیان بهما؛ کقوله: فَأَتَمَّهُنَّ. (۱) وقوله: ثُمَّ أَتِمُّواْ لصِّیَامَ إِلَی لَّیْلِ. (۲) أی ائتوا بالصیام؛ ثم یعقب قائلًا: وهذا علی مذهب من أوجب العُمرة.

۱- سورة البقرة: ۱۲۴.

۲- سورة البقرة: ۱۸۷.

ص: ۹۶

ومن لم يوجبها قال: المراد تمامهما بعد الشروع فيهما، فإنّ مَن أحرم بنُسك وجب عليه المضيّ فيه ولا يفسخه؛ قال معناه الشعبيّ وبن زيد.

وعن عليّ بن أبى طالب (ع): إتمامهما أن تُحرم بهما من دُوَيْرَة أهلك.

ورُوى ذلك عن عمربن الخطاب وسعدبن أبى وَقّاص، وفَعَله عمران بن حُصين.

وقال سفيان الثَّوْرىّ: إتمامهما أن تخرج قاصداً لهما لا لتجارة ولا لغير ذلك؛ ويقوّى هذا قوله: لِلَّه.

وقال عمر: إتمامهما أن يُفرد كلّ واحد منهما من غير تَمَتُّع وقِران؛ وقاله بن حبيب.

وقال مُقاتل: إتمامهما ألّا تستحِلُّوا فيهما ما لا ينبغى لكم؛ وذلك أنهم كانوا يشركون فى إحرامهم فيقولون: لَبَّيْك اللَّهُمّ لَبَّيْك، لا شريكَ لك إلّا شريكاً هو لك، تَمْلكه وما مَلَك. فقال: فأتموهما ولا تخلطوهما بشىء آخر.

هذا ما ذكره القرطبى من أقوال بخصوص أتِمُّوا.

فيما أضاف ابن الجوزى فى تفسير زاد المسير، قولين آخرين: أن معنى إتمامها، أن يفصل بينهما، فيأتى بالعمرة فى غير أشهر الحج، قاله عمربن الخطاب، والحسن، وعطاء؛ أنه فعل ما أمر الله فيهما، قاله مجاهد.

الرازى يقول: إنّ أهل التفسير ذكروا أنّ هذه الآية هى أول آية نزلت فى الحج، فحملها على إيجاب الحج أولى من حملها على الإتمام بشرط الشروع فيه.

وأما عن قراءة الرفع والتى قصدوا بها إخراج العمرة عن حكم الحج فى الوجوب، فالرازى يدفعها لشذوذها وضعفها. (۱) وقد استدل الرازى على أنّ العمرة واجبة فى حجته الثانية، التى احتج بها فى وجوب العمرة قوله تعالى: يَوْمَ لْحَجِّ لأكْبرِ. (۲) يدل

۱– مجلة ميقات الحج، العدد: ۳۰، قراءة فى آية من آيات الحج.

۲– سورة التوبة: ۳.

ص: ۹۷

علی وجوب حـج أصـغر علی ما علیه حقیقة أفعل، وما ذاک إلّا العمرة بالاتفاق، وإذا ثبت أنّ العمرة حج، وجب أن تکون واجبة لقوله تعالی: وَأَتِمُّواْ لْحَجَّ ولقوله: وَلِلَّهِ عَلَی لنَّاسِ حِجُّ لْبَیْتِ. (۱) ثم ذکر عـدداً من الروایات تأییـداً لما ذهب إلیه من وجوب العمرة، وهو ما جاء فی الحجة الثالثة.

مـا أورده ابن الجوزی فی المتفق بین الصـحیحین أنّ جبریـل (ع) سأل رسول الله (ص) عن الإسـلام، فقال: «أن تشـهد أن لا إله إلا الله وأنّ محمداً رسول الله، وأن تقیم الصلاة، وتؤتی الزکاة، وتصوم رمضان، وتحج وتعتمر».

عن أبی رزین أنه سأل النبی (ص) فقال: إنّ أبی شـیخ کفی أدرک الإسـلام، ولا یسـتطیع الحـج والعمرة ولا الظعن، فقال (ص): «حج عن أبیک واعتمر»، فأمر بهما، والأمر للوجوب.

عن زید بن ثابت أنه (ص) قال: «الحج والعمرة فرضان لا یضرک بأیهما بدأت».

عن عائشة أم المؤمنین، قالت: قلت یا رسول الله هل علی النساء جهاد؟ فقال (ص): «علیهن جهاد لا قتال فیه: الحج والعمرة».

وفی الحجـة الرابعـة والأخیرة یأتی بما قاله الشافعی: اعتمر النبی (ص) قبل الحـج، ولو لم تکن العمرة واجبة لکان الأشـبه أن یبادر إلی الحج الذی هو واجب.

هذه الأدلة ساقها الرازی علی ما ذهب إلیه من وجوب العمرة؛ لینتقل إلی ذکر ومناقشة أدلة من لم یذهب إلی وجوبها وردها جمیعاً ...

أمـا القرطبی فهو الآخر یـذهب إلی أنّ هـذه الآیـة تعـد دلیلًا علی وجوب العمرة؛ لأنه تعالی أمر بإتمامها کما أمر بإتمام الحـج، وهو ما تعرض له فی المسألة الرابعة من تفسیره.

۱- سورة آل عمران: ۹۷.

ص: ۹۸

فکل من الرازی والقرطبی یـذهبان إلی وجوب العمرة بهـذه الآیـة. (۱) وأمـا الأردبیلی فی زبـدة البیان- بعـد أن یحکی عن الکشاف وتفسیر القاضی ومجمع البیان: وأتموهما یعنی إئتوا بهما تامین مستجمعین للشرائط مع جمیع المناسک وتأدیة کل ما فیهما، أی المراد الإتیان بهما لا الإتمام بعد الشروع فیهما؛ ویؤیده قراءة "أقیموا الحج والعمرة "وبعد أن یذکر حسنة عمر بن أذینة التی قال فیها: کتبت إلی أبی عبدالله (ع) بمسائل بعضها مع أبی بکیر وبعضها مع أبی العباس، وجاء الجواب بإملائه (ع): سألت عن قول الله عزّوجلّ: وَلِلَّهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا یعنی به الحج والعمرة جمیعاً؛ لأنهما مفروضان؛ وسألت عن قول الله عزّوجلّ: وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ قال: یعنی بتمامهما أداءهما واتقاء ما یتقی المحرم فیهما؛ وسألت عن قوله تعالی: الْحَجُّ الأکْبَر ما یعنی بالحج الأکبر؟ فقال: الحج الأکبر الوقوف بعرفة ورمی الجمار، والحج الأصغر العمرة. (۲)- فینتهی إلی نتیجتین:

الأولی یقول فیها: فعلی هذه التفاسیر کلها تدل الآیة علی وجوب الحج والعمرة ابتداءً، وإن لم یکن شرع فیهما، والظاهر أنه لا خلاف عندنا فیه، ویدل علیه الأخبار أیضاً، وعلی وجوب القربة فی فعلهما، فیفهم وجوب النیة فیهما وفی سائر العبادات لعدم القائل بالفصل کما هو مذهبنا.

وأما دلالتها حینئذ علی إتمام الحج المندوب وإتمام الحج الواجب الفاسد والعمرة کذلک کما قیل لیست بواضحة إلّا بتکلف؛ نعم لا یبعد إتمامهما فی الفاسد بدلیل وجوب أصلهما، وأصل عدم سقوط الباقی بالإفساد والأصل بقاؤه.

والنتیجة الأخری التی استظهرها بعیداً عما ذکره: ولکن ظاهر الآیة مع قطع النظر عن التفاسیر التی تقدمت وجوب إتمامهما

۱- أنظر تفسیری الرازی والقرطبی: الآیة، بتصرف.

۲- الکافی ۲۶۴: ۴.

ص: ۹۹

بعد الشروع، فتفید وجوب إتمام کل منهما بعد الشروع فیهما ندباً، أو مع الإفساد؛ وحینئذ لا تدل علی وجوبهما أصالةً وقبل الشروع.

وأیضاً الزمخشری فی تفسیر الکشاف لا یری أنّ الآیة تدل علی کونهما واجبین أو تطوّعین، حیث یقول: فإن قلت: هل فیه دلیل علی وجوب العمرة؟ قلت: ما هو إلّا أمر بإتمامهما، ولا دلیل فی ذلک علی کونهما واجبین أو تطوّعین، فقد یؤمر بإتمام الواجب والتطوع جمیعاً.

إلّا أن تقول: الأمر بإتمامهما أمر بأدائهما، بدلیل قراءة من قرأ «وأقیموا الحج والعمرة» والأمر للوجوب فی أصله، إلّا أن یدلّ دلیل علی خلاف الوجوب کما دلّ فی قوله: فاصْطَادُواْ. (۱) فَانْتَشِرُوا. (۲) ونحو ذلک.

فیقال لک: فقد دلّ الدلیل علی نفی الوجوب، وهو ما روی: أنه قیل: یا رسول الله: العمرة واجبة مثل الحج؟ قال: «لا، ولکن أن تعتمر خیر لک». وعنه: «الحج جهاد والعمرة تطوّع».

فإن قلت: فقد روی عن ابن عباس أنه قال: إنّ العمرة لقرینة الحج؛ وعن عمر: أنّ رجلًا قال له: إنی وجدت الحجّ والعمرة مکتوبین علیّ، أهللت بهما جمیعاً فقال: «هُدیت لسنة نبیک». وقد نظمت مع الحج فی الأمر بالإتمام فکانت واجبة مثل الحج؟

قلت: کونها قرینة للحج أنّ القارن یقرن بینهما، وأنهما یقترنان فی الذکر فیقال: حجّ فلان واعتمر والحجاج والعمار، ولأنها الحجّ الأصغر، ولا دلیل فی ذلک علی کونها قرینة له فی الوجوب. وأمّا حدیث عمر فقد فسر الرجل کونهما مکتوبین علیه بقوله: أهللت بهما، وإذا أهلّ بالعمرة وجبت علیه کما إذا کبر بالتطوّع من الصلاة؛ والدلیل الذی ذکرناه أخرج العمرة من صفة الوجوب فبقی الحجّ وحده فیها، فهما بمنزلة قولک: صم شهر رمضان وستة من شوال، فی أنک تأمره بفرض وتطوّع.

ما ورد علی الزمخشری:

۱- سورة المائدة: ۲.

۲- سورة الأحزاب: ۵۳.

ص: ۱۰۰

وهنا یرد إشکال علیه أو تدافع فی قوله الأخیر فهو وإن حمل الآیة علی محض الأمر بإتمامهما بعد الشروع فیهما، واختار کون العمرة غیر واجبة وهو ما علیه آخرون غیره، إلّا أنّ الکلام فی اجتماع الأمر للوجوب والندب وکما یراه الزمخشری فی آیة وَأَتِمُّوا ... وفیما ذکره بعد فی آیة الوضوء.

والدلیل الذی ذکرناه أخرج العمرة من صفة الوجوب فبقی الحجّ وحده فیها، فهما بمنزلة قولک: صم شهر رمضان وستة من شوال، فی أنک تأمره بفرض وتطوّع.

عبارة أطلقها هنا فی کلامه عن هذه الآیة: وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ مخرجاً العمرة من صفة الوجوب، ومبقیاً الحج وحده مشمولًا بالوجوب، فهما بمنزلة وجوب صیام شهر رمضان، واستحباب صیام ستة من شهر شوال؛ فاجتمع الوجوب والاستحباب بأمر واحد، وهو یتنافی مع ما ورد عنه فی تفسیره لآیة الوضوء ۶ من سورة المائدة.

هل یجوز أن یکون الأمر شاملًا للمحدثین وغیرهم لهؤلاء علی وجه الإیجاب ولهؤلاء علی وجه الندب؟

قلت: لا؛ لأن تناول الکلمة لمعنیین مختلفین من باب الإلغاز والتعمیة؛ فقد قبل الاجتماع هناک وعده هنا ألغازاً وتعمیةً!!

وللمحقق الأردبیلی فی زبدة البیان تنبیه علی ما وقع به صاحب الکشاف من تدافع وغرابة أثارت عجب المحقق، فراح یناقشه فیما وقع فیه، وترک نقاشه مطالب نافعة لمن أراد ذلک.

وقد ذکر صاحب کنز العرفان أقوالًا عدیدة قبل أن یصل إلی القول المتبنی من قبله، فیقول:

تمام الحج والعمرة قیل: هو أن یحرم بهما من دویرة أهله.

وقیل: أن یفرد لکل واحد منهما سفراً.

وقیل: إخلاصهما للعبادة لا للمعاش.

ثم یقول: والحق أنّ المراد أن یؤتی بجمیع أجزائهما وکیفیات تلک الأجزاء؛ ثم یقول: لکن لکون کل واحد منهما مرکباً من أجزاء مختلفة ربما یوهم أن من أتی ببعض تلک الأجزاء وأخل بالباقی عمداً یصح منه ذلک المأتی به، ویجب علیه قضاء الباقی کمن صام بعض رمضان وترک الباقی، وذلک وهم باطل، فإن کل

ص: ۱۰۱

واحد من تلک الأجزاء شرط فی صحة الباقی کأجزاء الصلاة، فإذا لم یأت الحاج أو المصلی بکل الأجزاء بطل حجه وصلاته بخلاف الصوم، فإنّ کل یوم من أیام رمضان عبادة مستقلة لا ارتباط لها بیوم آخر ولا شرطیة لأحدهما بالآخر، ولذلک قال المحققون من أصحابنا: إنّ کل یوم من أیام رمضان یفتقر إلی نیة مستقلة.

ثم راح یذکر التالی:

۱. ما قاله أصحابنا أنّ من أفسد حجه، وجب علیه إتمامه والحج من قابل لوجوب إتمام الحج، والإفساد غیر مانع منه؛ ثم إنّ الإفساد عندنا سبب مستقل لوجوب الحج کغیره من الأسباب کالنذر والاستیجار، فیجب حج آخر غیر الأول ولو کان مندوباً؛ وکذا نقول فیمن أفسد صومه الواجب المعین أنه یجب إتمامه وقضاؤه.

۲. استدل أصحابنا بالآیة أیضاً علی وجوب إتمام الحج والعمرة المندوبین.

۳. أنّ الأمر بإتمامهما قد یستدل به علی وجوب کل واحد منهما؛ لأن الأمر للوجوب، ووجوب کل واحد من الأجزاء یستلزم وجوب الماهیة المرکبة من تلک الأجزاء ضرورة، فتکون العمرة واجبة خلافاً لأبی حنیفة فإنه جعلها سنةً وکذلک قال مالک، وأولا الآیة بأنّ المراد إذا شرعتم فیهما، فإنّ الشروع فی الندب یوجب إتمامه عندهم أیضاً.

محمد متولی یقول عن وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ: نفهم منه أنّ الأمر بإتمام الشیء لا یکون إلّا إذا جاء الأمر بفرض هذا الفعل، فکأنک بدأت فی العمل بعد التشریع به، ویرید منک سبحانه ألّا تحج فقط، ولکن یرید منک أن تتمه وتجعله تامّاً مستوفیاً لکل مطلوبات المشرع له؛ وساعة یقول الحق: وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ لقائل أن یقول: إنّ الحج شیء والعمرة شیء آخر، بدلیل عطفها علیه، والعطف یقتضی المغایرة کما یقتضی المشارکة، فإن وجدت مشارکة ولم توجد مغایرة فلا یصح العطف، بل لابد أن یوجد مشارکة ومغایرة. والمشارکة بین الحج والعمرة أن کلیهما نسک وعبادة، وأما المغایرة فهی أنّ للحج

ص: ۱۰۲

زمناً مخصوصاً ویشترط فیه الوقوف بعرفة، وأما العمرة فلا زمن لها ولا وقفة فیها بعرفة؛ ولکن الحق سبحانه وتعالی یقول فی مشروعیة الحج: وَللَّهِ عَلَی لنَّاسِ حِجُّ لْبَیْتِ مَنِ سْتَطَاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا. (۱) ولم یأت فی تلک الآیة بذکر العمرة، ومنها نعرف أنّ الحج شیء والعمرة شیء آخر، والمفروض علینا هو الحج؛ ولذلک أقول دائماً لابد لنا أن نأخذ القرآن جملة واحدة، ونأتی بکل الآیات التی تتعلق بالموضوع لنفهم المقصود تماماً، فحین یقول الحق فی قرآنه أیضاً: وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ نعرف من ذلک أنّ العمرة غیر الحج، وحین تقرأ قول الله فی سورة براءة: وَأَذَانٌ مِّنَ للَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَی لنَّاسِ یَوْمَ لْحَجِّ لأَکْبَرِ. (۲) نعرف أنّ هناک حجاً أکبر، وحجاً ثانیاً کبیراً، ولذلک فآیة: وَللَّهِ عَلَی لنَّاسِ حِجُّ لْبَیْتِ جاءت بالبیت المحرم، وهو القدر المشترک فی الحج والعمرة، ونعرف أنّ الحج الأکبر هو الحج الذی یقف فیه المسلم بعرفة؛ لأنّ الرسول (ص) قال: «الحج عرفة»، وهو الحج الأکبر؛ لأنّ الحشد علی عرفة یکون کبیراً، وهو یأتی فی زمن مخصوص ویُشترط فیه الوقوف بعرفة.

إذن قوله تعالی: وَللَّهِ عَلَی لنَّاسِ حِجُّ لْبَیْتِ الحج هو القصد إلی مُعظّم وهو: حِجُّ لْبَیْتِ أما العمرة فهی الحج الکبیر، وزمانها شائع فی کل السنة، والقاصدون للبیت یتوزعون علی العام کله؛ وذلک قد ثبت بالتشریع بقوله سبحانه: وَللَّهِ عَلَی لنَّاسِ حِجُّ لْبَیْتِ ومادام جاء بالأمر المشترک فی قوله: حِجُّ لْبَیْتِ فهو یرید الحج الأکبر والحج الکبیر.

۱- سورة آل عمران: ۹۷.

۲- سورة التوبة: ۳.

ص: ۱۰۳

وابن عاشور یذکر أنّ من معانی وَأَتِمُّوا أنه أمر بإکمال الحج والعمرة، بمعنی ألا یکون حجاً وعمرة مشوبین بشغب وفتنة واضطراب .. وله کلام مفصل. (۱) فی قوله: لِلَّهِ یقول السیوری: یدل صریحاً علی وجوب ایقاعهما خالصین لله تعالی، لا للریاء والسمعة، ولا لقصد المعاش خاصةً، وعلی وجوب النیة فی کل فعل من الأفعال، وعلی عدم صحة وقوعهما من الکافر لعدم الإخلاص منه، وإن کانا واجبین علیه، خلافاً للشافعی فإنه جعل الإسلام شرطاً فی وجوب الحج، مع قوله إنّ الکافر مکلف بالفروع.

یقول ابن عاشور: وقوله: لِلَّهِ أی لأجل الله وعبادته، والعرب من عهد الجاهلیة لا ینوون الحج إلّا لله ولا العمرة إلّا له؛ لأنّ الکعبة بیت الله وحرمه، فالتقیید هنا بقوله: لِلَّهِ تلویح إلی أنّ الحج والعمرة لیسا لأجل المشرکین، وإن کان لهم فیهما منفعة وکانوا هم سدنة الحرم، وهم الذین منعوا المسلمین منه، کی لا ـ یسأم المسلمون من الحج الذی لاقوا فیه أذی المشرکین، فقیل لهم: إنّ ذلک لا یصد عن الرغبة فی الحج والعمرة؛ لأنکم إنما تحجون لله، لا لأجل المشرکین، ولأنّ الشیء الصالح المرغوب فیه إذا حف به ما یکدره، لا ینبغی أن یکون ذلک صارفاً عنه، بل یجب إزالة ذلک العارض عنه، ومن طرق إزالته القتال المشار إلیه بالآیات السابقة؛ ویجوز أن یکون التقیید بقوله: لِلَّهِ لتجرید النیة مما کان یخامر نوایا الناس فی الجاهلیة من التقرب إلی الأصنام، فإنّ المشرکین لما وضعوا هبلًا علی الکعبة، ووضعوا إسافاً ونائلة علی الصفا والمروة، قد أشرکوا بطوافهم وسعیهم الأصنام مع الله تعالی؛ وقد یکون القصد من هذا التقیید کلتا الفائدتین.

۱- تفسیر القرآن الکریم، لابن کثیر؛ مجمع البیان، للطبرسی؛ الجامع لأحکام القرآن، للقرطبی؛ الکشاف، للزمخشری؛ زبدة البیان، للأردبیلی؛ کنز العرفان، للسیوری؛ تفسیر محمد متولی الشعراوی؛ التحریر والتنویر، لابن عاشور.

ص: ۱۰۴

والشعروای یقول: والحق سبحانه وتعالی یخاطب عباده ویعلم أنّ بعض الناس سیقبلون علی العبادات إقبالًا شکلیاً، وقد یقبلون علی العبادة لأغراض أخری غیر العبادة، فکان لابد أن یبین القصد من الحج والعمرة، وأنّ المطلوب هو إتمامهما، ولابد أن یکون القصد لله لا ـ لشیء آخر، لا ـ لیقال: الحاج فلان! أو لیشتری سلعاً رخیصة ویبیعها بأغلی من ثمنها بعد عودته؛ ونحن نعلم أنّ الحج هو العبادة الوحیدة التی یستمر اقترانها بفاعلها، فمثلًا لا یقال: المصلی فلان! ولا المزکی فلان! فإن کان الحاج حریصاً علی هذا اللقب، وهو دافعه من وراء عبادته، فلا بد ألا یخرج بعبادته عن غرضها المشروعة من أجله، إنّ الحق یقول: وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ وکلمة لِلَّه تخدمنا فی قضایا متعددة، فما هی هذه القضایا؟

إنّ المسلم عندما یرید أن یحج لله، فلا یصح أن یحج إلّا بمال شرع الله وسائله؛ کثیر من الناس حین یسمعون الحدیث الشریف: «من حج فلم یرفث ولم یفسق رجع کیوم ولدته أمه» یعتقدون أنّ الإنسان له أن یرتکب ما یشاء من معاص ومظالم، ثم یظن أنّ حجة واحدة تُسقط عنه کل ذنوبه، نقول لهؤلاء: أولًا: لابد أن تکون الحجة لله، وثانیاً: أن تکون من مال حلال، وما دامت لله ومن مال حلال فلا بد أن تعرف ما هی الذنوب التی تسقط عنه بعد الحج، فلیست کل الذنوب تسقط، وإنما الذنوب المتعلقة بالله سبحانه وتعالی؛ لأنّ الذنب المتعلق بالله أنت لم تظلم الله به لکن ظلمت نفسک، ولکن الذنب المتعلق بالبشر فیه إساءة لهم أو انتقاص من حقوقهم، وبالتالی فإنّ ظلم العباد لا یسقط إلّا بردّ حقوق العباد. (۱) إذن بغض النظر عن استفادتهم من الآیة وجوب العمرة أو عدمه، فإنّ المراد من الآیة کما هو بین من أرجح کلماتهم:

أداؤهما والإتیان بهما تامین کما عند من أوجب العمرة.

۱- کنز العرفان فی فقه القرآن؛ التحریر والتنویر، لابن عاشور؛ و الشعراوی فی خواطره، سورة البقرة: ۱۹۶؛ وانظر القرطبی فی تفسیره للآیة.

ص: ۱۰۵

إتمامهما بعد الشروع بهما كما عند من لم يوجب العمرة.

فهو أمر بإكمال كل من الحـج والعمرة وفق أحكامهما وشـرائطهما، دون نقص، إلا أنّ هـذا المطلوب قـد يواجههم ما يعيقهم ويمنعهم عن تحقيقه بعد إحرامهم، وهو: الإحصار

** الإحصار فَإِنْ احْصِرْتُمْ

الإحصار والحصر والصدّ لغةً:

لما أمر الله سـبحانه وتعالى بإتمام الحج والعمرة، ذكر ما يمنع من ذلك الإتمام، ألا وهو الإحصار، وكلمات اللغويين كأقوال المفسرين اضـطربت فى كل من الإحصار والحصـر، وكأنّ بعضـهم جعل (أحصـر) مختصةً بما يقع للشـخص من داخله، ما يحدث له من ذاته من خوف أو مرض يصـيبه، وجعل (حصـر) مختصـةً بما يقع على الشـخص من الخارج بفعل فاعل؛ سـجنه فلان وحبسه فلان، وضـيق عليه وأحاط به، كما أنّ الأخبار فرقت بينهما والصـد، مع أنّ القرآن الكريم وصف الحالة التى حدثت فى الحديبية المتمثلة بمنع المشـركين لرسول الله (ص) من دخول مكـة بالإحصار والصد، وكل منهما يحمل معنى (المنع) المنع الحاصل من العدو؛ نعم لهم أن يتوسـعوا فى ذلك بإضافـة مصاديق لهـذه المفردات، ولعلى لم أجـد خلافاً كالخلاف حول مفردة كهـذه خصوصاً وقـد رتبوا أحكاماً على كل من الإحصـار الـذى جعلوه بسـبب المرض والحصـر الـذى جعلوه بسـبب العـدو وفاقـاً لكلمـات بعض علماء اللغـة، وللنصوص التى وردت وأعطت للأول حكماً غير الذى أعطته للآخر، كما أنّ الإحصار وحكمه إن ثبت بسبب العدو فهل هو ثابت بوجود موانع أخرى؟

إذن هناك فرق بين لفظتى الإحصار والحصـر وبينهما والصـد، كما أنّ هناك ثمرة فقهيـة مترتبـة على هـذا التفريق بين هذه المفردات وأسبابها، بأن يكون لكل منها حكم ليس لغيرها، وهو ما نجده فى كلمات اللغويين والمفسرين والفقهاء.

ص: ۱۰۶

فلغةً:

حصر فلاناً: ضیق علیه وأحاط به؛ ویقال: حصره المرض أو الخوف: منعه من المضی لأمره، فهو محصور وحصیر.

وأحصر البعیر: حصره؛ وأحصر فلاناً: حبسه؛ ویقال: أحصره المرض وأحصره الخوف.

وحاصره محاصرةً وحصاراً: أحاط به ومنعه من الخروج من مکانه؛ فالإحصار هو المنع من الوصول إلی المطلوب.

هذا وأنّ التنزیل العزیز استعمل مفردة (أحصروا، واحصروهم) وکل منهما تعنی التالی کما جاءت به التفاسیر: حبسهم الجهاد عن الکسب، احبسوهم؛ لِلْفُقَرَاءِ الَّذِینَ احْصِرُوا فِی سَبِیلِ اللهِ. (۱) الذین حبسوا ومنعوا فی طاعة الله أی منعوا أنفسهم من التصرف فی التجارة للمعاش؛ وقوله فی سبیل الله یدل علی أنهم حبسوا أنفسهم عن التقلب لاشتغالهم بالعبادة والطاعة.

وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ. (۲) معناه واحبسوهم، وامنعوهم دخول مکة والتصرف فی بلاد الإسلام، والمنع لم یکن مقیداً بالمرض.

والصد من الفعل صد، وصد فلاناً عن کذا: منعه وصرفه؛ وفی التنزیل العزیز: فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِیلِ. (۳) أی صرفهم ومنعهم عن طریق الحق.

وَصَدُّوا عَنْ سَبِیلِ اللهِ. (۴) فَصَدُّوا عَنْ سَبِیلِهِ. (۵) وفی آیات أخری؛ والمعنی: منعوا غیرهم إما عن طریق الإیمان أو عن طریق الدین الحق، منعوا المؤمنین.

کما أنّ القرآن الکریم استعمل کلًا من الإحصار والصد للتعبیر عما یحدث من منع وإعاقة، فمرةً عبر عن ذلک بقوله: فَإِنْ احْصِرْتُمْ عما فعله المشرکون بالمسلمین بمنعهم عن المسجد الحرام

۱- سورة البقرة: ۲۷۳.

۲- سورة التوبة: ۵.

۳- سورة النمل: ۲۴.

۴- سورة النساء: ۱۶۷.

۵- سورة التوبة: ۹.

ص: ۱۰۷

أو عن مکة عند من یری نزول الآیة فی الحدیبیة، وحتی عند من لا یری ذلک ولکن ما حصل فی الحدیبیة مثال لهذا الإحصار والمنع.

وتارةً: أنْ صَدُّوکُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، وَصَدُّوکُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ

وهل حصر وأحصر بمعنی أو بینهما فرق؟

سؤال یطرحه السمین الحلبی بعد ذکره أنّ الحصر هو المنع، ومنه قیل للملک: الحصیر؛ لأنه ممنوع من الناس.

وجوابه: خلاف بین أهل العلم: فقال الفراء والزجاج والشیبانی: إنهما بمعنی، یقالان فی المرض والعدو جمیعاً وأنشدوا:

وما هجر لیلی أن تکون تباعدت علیک ولا أن أحصرتک شغول

وفرق بعضهم، فقال الزمخشری: یقال: أحصر فلان إذا منعه أمر من خوف أو مرض أو عجز قال تعالی: الَّذِینَ احْصِرُوا فِی سَبِیلِ اللهِ وحصر إذا حبسه عدو أو سجن، هذا هو الأکثر فی کلامهم، وهما بمعنی المنع فی کل شیء مثل صده وأصده؛ وکذلک الفراء والشیبانی، ووافقه ابن عطیة أیضاً، فإنه قال: والمشهور فی اللغة: أحصر بالمرض وأحصر بالعدو؛ وقال ثعلب: حصر فی الحبس أقوی من أحصر، والحصیر أیضاً: الملک کما تقدم لاحتجابه قال لبید: ... جن لدی باب الحصیر قیام.

الشیخ الطبرسی: والإحصار: المنع، یقال للرجل الذی منعه الخوف أو المرض عن التصرف: قد أحصر فهو محصور؛ ویقال للرجل الذی حبس: قد حصر فهو محصور؛ وقال الفراء: یجوز أن یقوم کل واحد منهما مقام الآخر؛ وخالفه فیه أبو العباس المبرد والزجاج. (۱)

وینقل ابن عاشور التالی: والإحصار فی کلام العرب منع الذات من فعل ما، یقال: أحصره منعه مانع قال تعالی: لِلْفُقَرَاءِ الَّذِینَ احْصِرُوا فِی سَبِیلِ اللهِ. (۲) أی منعهم الفقر من السفر للجهاد.

ثم یقول: وهو فعل مهموز لم تکسبه همزته تعدیة، لأنه مرادف حصره ونظیرهما صده وأصده؛ هذا قول المحققین من أئمة

۱- المعجم الوسیط: ۱۷۸؛ والدر المصون فی علوم الکتاب المکنون، للسمین الحلبی ۳۱۳: ۲- ۳۱۴؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن، للطبرسی؛ الآیات.

۲- سورة البقرة: ۲۷۳.

ص: ۱۰۸

اللغـة، ولکن کثر اسـتعمال أحصـر المهموز فی المنع الحاصـل من غیر العـدو، وکثر اسـتعمال حصـر المجرد فی المنع من العـدو، قال: وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ. (۱) فهو حقیقـة فی المعنیین ولکن الاسـتعمال غلب أحـدهما فی أحـدهما کما قال الزمخشـری فی «الکشاف»، ومن اللغویین من قـال: أحصـر حقیقـة فی منع غیر العـدو وحصـر حقیقـة فی منع العـدو وهو قول الکسائی وأبی عبیـدة والزجاج، ومن اللغویین من عکس وهو ابن فارس لکنه شاذ جداً.

وفی القاموس الفقهی: والمشـهور عن أکثر أهل اللغة أنّ الإحصار إنما یکون بالمرض، وأما العدو فهو المحصر؛ وقال غیرهم: یقال فی جمیع ما یمنع الإنسان من التصرف.

قول ابن قتیبة کما حکاه ابن الجوزی: أحصره المرض والعدو: إذا منعه من السفر.

والرازی فی تفسیره یقول: اتفقوا علی أنّ لفظ الحصر مخصوص بمنع العدو إذا منعه عن مراده وضیق علیه.

أما لفظ الإحصار فقد اختلفوا فیه علی ثلاثة أقوال:

الأول: وهو اختیار أبی عبیدة وابن السـکیت والزجاج وابن قتیبة وأکثر أهل اللغة أنه مختص بالمرض، قال ابن السـکیت: یقال أحصـره المرض إذا منعه من السفر؛ وقال ثعلب فی فصیح الکلام: أحصر بالمرض وحصر بالعدو.

والقول الثانی: أنّ لفظ الإحصار یفید الحبس والمنع، سواء کان بسبب العدو أو بسبب المرض وهو قول الفراء.

والقول الثـالث: أنه مختص بـالمنع الحاصـل من جهـة العـدو، وهو قول الشـافعی، وهو المروی عن ابن عبـاس وابن عمر، فانهما قالا: لا حصر إلّا حصر العدو، وأکثر أهل اللغة یردون هذا القول علی الشافعی.

هذه آیة مشکلة، عضلة من العضل!!

کل ذلک دفع ابن عربی أن یقول: هذه آیة مشکلة، عضلة من العضل؛ فیجیبه القرطبی فی تفسیره للآیة بقوله: لا إشکال فیها،

۱- سورة التوبة: ۵.

ص: ۱۰۹

ونحن- والقول ما زال للقرطبی- نبینها غایة البیان، فنقول: الإحصار هو المنع من الوجه الذی تقصده بالعوائق جملةً؛ أی بأیّ عذر کان، کان حَصْرُ عدوٍّ أو جورُ سلطان أو مرضٌ أو ما کان.

وختلف العلماء فی تعیین المانع هنا علی قولین:

قال علقمة وعُروة ابن الزبیر وغیرهما: هو المرض لا العدوّ.

وقیل: العدوّ خاصّة؛ قاله بن عباس وبن عمر وأنس والشافعیّ.

قال بن العربی: وهو ختیار علمائنا؛ ورأی أکثر أهل اللغة ومحصّلیها علی أنّ «احْصِر» عُرِّضَ للمرض، و «حُصِر» نزل به العدوّ.

والقرطبی وبعد کلام مفصل ومفید یرد به قول ابن عربی ویبین ما ورد عن علماء اللغة واختلافهم فی (أحصر وحصر) ویذکر أنّ الأکثر من أهل اللغة علی أنّ "حصر "فی العدو، و "أحصر "فی المرض ویختم بقول الزجاج: الإحصار عند جمیع أهل اللغة إنما هو من المرض، فأمّا من العدوّ فلا یقال فیه إلا حُصِر؛ یقال: حُصِر حصراً، وفی الأوّل احصِر إحصاراً. (۱) والآلوسی فی رده الزجاج یقول: والإحصار والحصر کلاهما فی أصل اللغة بمعنی المنع مطلقاً، ولیس الحصر مختصاً بما یکون من العدو، والإحصار بما یکون من المرض، والخوف- کما توهم الزجاج- من کثرة استعمالهما کذلک فإنه قد یشیع استعمال اللفظ الموضوع للمعنی العام فی بعض أفراده، والدلیل علی ذلک أنه یقال: حصره العدو وأحصره کصده وأصده فلو کانت النسبة إلی العدو معتبرة فی مفهوم الحصر لکان التصریح بالإسناد إلیه تکراراً ولو کانت النسبة إلی المرض ونحوه معتبرة فی مفهوم الإحصار لکان إسناده إلی العدو مجازاً وکلاهما خلاف الأصل.

۱- الدر المصون فی علوم الکتاب المکنون، للسمین الحلبی؛ الجامع لأحکام القرآن، للقرطبی؛ التحریر والتنویر لابن عاشور، والتفسیر الکبیر للرازی: الآیة: ۱۹۶ من سورة البقرة؛ روح المعانی للآلوسی.

ص: ۱۱۰

الفائدة:

كل هذه أمثلة على مدى الخلاف الحاصل بينهم عن المفردة محل البحث، فهل هناك ثمرة منه؟

إنّ فائدة هذا البحث تظهر فى مسألة فقهية، وهى أنهم اتفقوا على أن حكم الإحصار عند حبس العدو ثابت، وهل يثبت بسبب المرض وسائر الموانع؟

يقول الرازى: قال أبوحنيفة: يثبت.

وقال الشافعى: لا يثبت.

ثم يواصل الرازى كلامه: وحجة أبى حنيفة ظاهرة على مذهب أهل اللغة وذلك لأن أهل اللغة رجلان:

أحدهما: الذين قالوا: الإحصار مختص بالحبس الحاصل بسبب المرض فقط، وعلى هذا المذهب تكون هذه الآية نصاً صريحاً فى أن إحصار المرض يفيد هذا الحكم.

والثانى: الذين قالوا: الإحصار اسم لمطلق الحبس سواء كان حاصلًا بسبب المرض أو بسبب العدو، وعلى هذا القول حجة أبى حنيفة تكون ظاهرة أيضاً؛ لأنّ الله تعالى علق الحكم على مسمى الإحصار، فوجب أن يكون الحكم ثابتاً عند حصول الإحصار سواء حصل بالعدو أو بالمرض.

وأما على القول الثالث: وهو أنّ الإحصار اسم للمنع الحاصل بالعدو، فهذا القول باطل باتفاق أهل اللغة وبتقدير ثبوته فنحن نقيس المرض على العدو بجامع دفع الحرج وهذا قياس جلى ظاهر فهذا تقرير قول أبى حنيفة وهو ظاهر قوى.

وأما تقرير مذهب الشافعى، فهو أنا ندعى أنّ المراد بالإحصار فى هذه الآية منع العدو فقط، والروايات المنقولة عن أهل اللغة معارضة بالروايات المنقولة عن ابن عباس وابن عمر، ولا شك أنّ قولهما أولى لتقدمهما على هؤلاء الأدنى فى معرفة اللغة وفى معرفة تفسير القرآن، ثم إنا بعد ذلك نؤكد هذا القول بوجوه من الدلائل:

الحجة الأولى: أنّ الإحصار إفعال من الحصر والإفعال تارة يجىء بمعنى التعدية نحو: ذهب زيد وأذهبته أنا، ويجىء بمعنى صار ذا كذا نحو: أغد البعير إذا صار ذا غدة، وأجرب الرجل إذا صار ذا إبل جربى،

ص: ۱۱۱

ويجىء بمعنى وجدته بصفة كذا نحو: أحمدت الرجل أى وجدته محموداً، والإحصار لا يمكن أن يكون للتعدية، فوجب إما حمله على الصيرورة أو على الوجدان والمعنى: أنهم صاروا محصورين أو وجدوا محصورين، ثم إنّ أهل اللغة أتفقوا على أنّ المحصور هو الممنوع بالعدو لا ـ بالمرض، فوجب أن يكون معنى الإحصار هو أنهم صاروا ممنوعين بالعدو، أو وجدوا ممنوعين بالعدو، وذلك يؤكد مذهبنا.

الحجة الثانية: أنّ الحصر عبارة عن المنع وإنما يقال للإنسان: إنه ممنوع من فعله ومحبوس عن مراده، إذا كان قادراً عن ذلك الفعل متمكناً منه، ثم إنه منعه مانع عنه، والقدرة عبارة عن الكيفية الحاصلة بسبب اعتدال المزاج وسلامة الأعضاء، وذلك مفقود فى حق المريض فهو غير قادر ألبتة على الفعل، فيستحيل الحكم عليه بأنه ممنوع؛ لأنّ إحالة الحكم على المانع تستدعى حصول المقتضى، أما إذا كان ممنوعاً بالعدو فههنا القدرة على الفعل حاصلة، إلّا أنه تعذر الفعل لأجل مدافعة العدو، فصح ههنا أن يقال: إنه ممنوع من الفعل، فثبت أنّ لفظة الإحصار حقيقة فى العدو، ولا يمكن أن تكون حقيقة فى المرض.

الحجة الثالثة: أنّ معنى قوله: احْصِرْتُمْ أى حبستم ومنعتم والحبس لا بد له من حابس، والمنع لا بد له من مانع، ويمتنع وصف المرض بكونه حابساً ومانعاً؛ لأنّ الحبس والمنع فعل، وإضافة الفعل إلى المرض محال عقلًا، لأنّ المرض عرض لا يبقى زمانين، فكيف يكون فاعلًا وحابساً ومانعاً، أما وصف العدو بأنه حابس ومانع، فوصف حقيقى، وحمل الكلام على حقيقته أولى من حمله على مجازه.

الحجة الرابعة: أنّ الإحصار مشتق من الحصر ولفظ الحصر لا إشعار فيه بالمرض، فلفظ الإحصار وجب أن يكون خالياً عن الإشعار بالمرض قياساً على جميع الألفاظ المشتقة.

الحجة الخامسة: أنه تعالى قال بعد هذه الآية: فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فعطف عليه المريض، فلو كان المحصر هو المريض أو من يكون المرض داخلًا فيه، لكان هذا عطفاً للشيء على نفسه.

ص: ۱۱۲

فـإن قیل: إنه خص هـذا المرض بالـذکر؛ لأنّ له حکماً خاصاً، وهو حلق الرأس، فصار تقـدیر الآیـة إن منعتم بمرض تحللتم بـدم، وإن تأذی رأسکم بمرض حلقتم وکفرتم.

قلنا: هذا وإن کان حسـناً لهذا الغرض، إلّا أنه مع ذلک یلزم عطف الشیء علی نفسه، أما إذا لم یکن المحصر مفسراً بالمریض، لم یلزم عطف الشیء علی نفسه، فکان حمل المحصر علی غیر المریض یوجب خلو الکلام عن هذا الاستدلال، فکان ذلک أولی.

الحجـة السادسة: قال تعالی فی آخر الآیة: فَإِذَا أَمِنتُمْ فَمَن تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَی لْحَجّ ولفظ الأمن إنما یسـتعمل فی الخوف من العدو لا فی المرض، فإنه یقال فی المرض: شفی وعفی ولا یقال أمن.

فإن قیل: لا نسلم أنّ لفظ الأمن لا یستعمل إلّا فی الخوف، فإنه یقال: أمن المریض من الهلاک وأیضاً خصوص آخر الآیة لا یقدح فی عموم أولهـا؛ قلنـا: لفـظ الأـمن إذا کان مطلقاً غیر مقیـد فإنه لا یفیـد إلا الأمن من العـدو، وقوله خصوص آخر الآیـة لا یمنع من عموم أولها؛ قلنا: بل یوجب لأن قوله: فَإِذَا أَمِنتُمْ لیس فیه بیان أنه حصل الأمن مماذا، فلا بـد وأن یکون المراد حصول الأمن من شـیء تقدم ذکره، والذی تقدم ذکره هو الإحصار، فصار التقدیر: فإذا أمنتم من ذلک الإحصار، ولما ثبت أنّ لفظ الأمن لا یطلق إلّا فی حق العدو، وجب أن یکون المراد من هذا الإحصار منع العدو.

وخلص الرازی من مناقشته القیمـة هـذه إلی قوله: فثبت بهـذه الـدلائل أنّ الإحصار المـذکور فی الآیة هو منع العدو فقط، أما قول من قال: إنه منع المرض صاحبه خاصـة فهو باطل بهـذه الدلائل، وفیه دلیل آخر، وهو أنّ المفسـرین أجمعوا علی أنّ سـبب نزول هذه الآیة أنّ الکفـار أحصـروا النبی (ص) بالحدیبیـة، والنـاس وإن اختلفوا فی أنّ الآیـة النازلـة فی سـبب هل تتناول غیر ذلک السـبب؟ إلّا أنهم اتفقوا علی أنه لا یجوز أن یکون ذلک السـبب خارجاً عنه، فلو کان الإحصار اسـماً لمنع المرض، لکان سـبب نزول الآیة خارجاً عنها، وذلـک باطـل بالإجمـاع، فثبت بمـا ذکرنـا أنّ الإحصار فی هـذه الآیـة عبارة عن منع العـدو، وإذا ثبت هـذا فنقول: لا یمکن قیاس منع المرض علیه، وبیانه من وجهین:

ص: ۱۱۳

الأول: أنّ کلمة إن، شرط عند أهل اللغة، وحکم الشرط انتفاء المشروط عن انتفائه ظاهراً، فهذا یقتضی أن لا یثبت الحکم إلّا فی الإحصار الذی دلت الآیة علیه، فلو أثبتا هذا الحکم فی غیره قیاساً کان ذلک نسخاً للنص بالقیاس، وهو غیر جائز.

الوجه الثانی: أنّ الإحرام شرع لازم لا یحتمل النسخ قصداً، ألا تری أنه إذا جامع امرأته حتی فسد حجه لم یخرج من إحرامه، وکذلک لو فاته الحج حتی لزمه القضاء والمرض لیس کالعدو، ولأنّ المریض لا یستفید بتحلله ورجوعه أمناً من مرضه، أما المحصر بالعدو فإنه خائف من القتل إن أقام، فإذا رجع فقد تخلص من خوف القتل.

الشیخ الطبرسی: فَإِنْ احْصِرْتُمْ فیه قولان: أحدهما: أنّ معناه منعکم خوف أو عدو أو مرض فامتنعتم لذلک عن ابن عباس ومجاهد وقتادة وعطا وهو المروی عن أئمتنا.

الثانی: معناه إنّ منعکم حابس قاهر عن مالک.

ویقول عن الآیة: وَلَا یَجْرِمَنَّکُمْ شَنَئَانُ قَوْمٍ أنْ صَدُّوکُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ. (۱) أی لأجل أنهم صدوکم یعنی النبی (ص) وأصحابه عام الحدیبیة.

ثم ذکر سبحانه سبب منعه رسول الله (ص) ذلک العام دخول مکة فقال: هُمُ الَّذِینَ کَفَرُوا وَصَدُّوکُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَالْهَدْیَ مَعْکُوفاً أنْ یَبْلُغَ مَحِلَّهُ. (۲) أن تطوفوا وتحلوا من عمرتکم یعنی قریشاً، أی وصدوا الهدی وهی البدن التی ساقها رسول الله (ص).

السید العلامة فی المیزان: ... الإحصار هو الحبس والمنع، والمراد الممنوعیة عن الإتمام بسبب مرض أو عدو بعد الشروع بالإحرام. (۳)

یقول الأردبیلی فی زبدة الأحکام: الحصر والإحصار هو المنع کالصد والإصداد؛ وبعد أن ینقل ما ذکره بعض علماء اللغة یقول: فقد علم أنه فی الأصل المنع عن الشیء مطلقاً سواء کان المانع المرض

۱- سورة المائدة: ۲

۲- سورة الفتح: ۲۵.

۳- مجمع البیان، للطبرسی الآیات ۱۹۶ البقرة و ۲ المائدة و ۲۵ الفتح، مع تفصیل لصلح الحدیبیة؛ المیزان فی تفسیر القرآن، للعلامة الطباطبائی؛ القاموس الفقهی، لسعدی أبوجیب.

ص: ۱۱۴

أو العـدو؛ ولکن الظـاهر ممـا قیل فی سـبب نزوله من أنه نزل فی الصـد فی الحدیبیـة، وقوله: فَإِذَا امِنْتُمْ أنّ المراد به هنا الصـد بالعـدو؛ وقوله: حَتَّی یَبْلُغَ الْهَدْیُ مَحِلَّهُ یدل علی أنه بالمرض، إذ البعث إنما هو فی المرض عند أصـحابنا، وأما حکم الصد بالعدو عند أصحابنا والشافعی فهو الذبح موضع الصد، ونقل من فعله (ص) ذلک فی الحدیبیة وهی من الحل علی ما قالوا؛ ثم یقول الأردبیلی: أما أصحابنا فکـأنهم یجعلونه مخصوصـاً بالمرض، وما یسـلمون سـبب النزول ویجعلون امِنْتُمْ بمعنی أمنتم من المرض فقط أو العـدو أیضاً، وإن لم یکن منع العدو مذکوراً بخصوصه. (۱) الإمامیة:

بعـد هـذا، فالإمامیـة ولأخبـارهم الناطقـة بـذلک أنّ المحصور والمصـدود کـل منهمـا غیر الآخر- أی بخلاف ما علیه فقهاء المـذاهب الأـخری من أنّ الحصـر والصـد واحـد، وهمـا من جهـة العـدو- وأیضـاً بینهما فرق فی الأحکام. فلا شک أنّ مراد کل من اللفظین هو المنع، إلا أنهم میزوا بین منع من قبل عدو فهو المصدود، ومنع بسبب آخر غیر العدو کالمرض فهو المحصور.

فالمصـدود: هو من تلبس بالإحرام لحـج أو لعمرة، فمنعه عـدو أو نحوه عن دخول مکـة إن کان معتمراً، أو منعه عن الموقفین (موقف عرفات وموقف المزدلفـة) أو عن أحـدهما مع فوات الآخر إن کان حاجاً شـریطة أن لا یکون له طریق إلا موضع الصد، أو له طریق إلا أن نفقته قصرت به عن بلوغه.

والمحصر: هو الممنوع بالمرض ونحوه عن الوصول إلی مکة إن کان معتمراً أو عن الموقفین إن کان حاجاً.

ولا فرق بین أن یکون المحصور أو المصدود أمة من الناس أو کان شخصاً واحداً فی صدق العنوان وفی الأحکام.

۱- زبدة البیان، للأردبیلی، السورة والآیة.

ص: ۱۱۵

وهذا التفریق بین اللفظین ترتبت علیه أحکام وافرة لکل منهما تکفلت بها الکتب الفقهیة.

وفی الحدائق الناضرة للشیخ یوسف البحرانی المتوفی سنة ۱۱۸۶ ه- وهو من کبار علماء الإمامیة وبعد نقله لما ورد عن بعض علماء اللغة وأقوال بعض الفقهاء، وبعد أن یقرر التالی: والذی یظهر مما قدمنا من کلامهم اتحاد الحصر والصد، وأنهما بمعنی المنع من عدو کان أو مرض؛ وهذا هو الذی علیه عامة فقهاء الجمهور. (۱) یقول: إنّ المراد من الحصر فی الآیة الشریفة إنما هو المعنی اللغوی الذی قدمنا نقله عن جملة أهل اللغة الشامل للحصر والصد، وهو عبارة عن مطلق المنع بعدو کان أو مرض أو نحوهما؛ والفرق بین المصدود والمحصر انما هو عرف خاص عندهم صلوات الله علیهم، کما نطقت به أخبارهم ...؛ ویعضد ما ذکرناه من معنی الآیة ما صرح به أمین الإسلام الطبرسی فی کتاب مجمع البیان ...، ولکن الشهید الثانی فی المسالک یقول: اختصاص الحصر بالمرض هو الذی استقر علیه رأی أصحابنا ووردت به نصوصهم وهو مطابق للغة، قال فی الصحاح: أحصر الرجل علی ما لم یسم فاعله، قال ابن السکیت: أحصره المرض إذا منعه من السفر أو من حاجة یریدها؛ قال الله تعالی: فَإِنْ احْصِرْتُمْ ثم قال: وقد حصره العدو یحصرونه إذا ضیقوا علیه وأحاطوا به وحاصروه محاصرةً وحصاراً. (۲) وأما عند الامامیة- والکلام لصاحب الحدائق- وهو الذی دلت علیه أخبارهم فهو أن اللفظین متغایران، وإنّ الحصر هو المنع من تتمة أفعال الحج أو العمرة بالمرض، والصد هو المنع بالعدو.

العلامة فی المنتهی: الحصر عندنا هو المنع من تتمة أفعال الحج بالمرض خاصة، والصد بالعدو، ویفترقان أیضاً فی أنّ المصدود یحل له بالمحلل جمیع ما حرمه الأحرام حتی النساء، دون المحصور فإنه یحل له ما عدا النساء، وفی مکان الذبح، فالمصدود یذبحه فی محل الصد،

۱- الحدائق الناضرة ۳: ۱۶.

۲- المصدر السابق، المقصد الخامس فی الإحصار والصد.

ص: ۱۱۶

والمحصور یبعث به إلی مکـة فیذبـح بها إن کان الصـد فی العمرة، أو إلی منی إن کان فی الحج؛ انتهی ما حکاه صاحب الحدائق عن العلامة.

وأذکّر هنا بمن ذهب من أهل السـنة إلی أنّ الإحصار بالمرض، فالرازی حیث ذکر اتفاقهم علی أنّ لفظ الحصـر مخصوص بمنع العدو إذا منعه عن مراده وضـیق علیه؛ أمـا لفـظ الإحصـار فقـد اختلفـوا فیه علی ثلاثـة أقوال، وکـان أولهـا اختیـار أبی عبیـدة وابن السـکیت والزجـاج وابن قتیبـة وأکثر أهل اللغـة أنه مختص بالمرض، قال ابن السـکیت: یقال أحصـره المرض إذا منعه من السـفر وقال ثعلب فی فصیح الکلام: أحصر بالمرض وحصر بالعدو.

والکسائی وأبی معاذ أنهما فرقا بین الإحصار فجعلوه من المرض، والحصـر الـذی جعلوه من العـدو، فعلی هـذا کانت الآیـة خاصـةً فی الممنوع من المرض؛ کما جاء فی الفقه الاستدلالی للزحیلی ۲۸۸: ۳.

کما أنّ سـید قطب فی تفسـیره یرجح صـحة تفسـیر الإحصار بالمرض حیث یقول: ویستدرک من هذا الأمر العام بإتمام الحج والعمرة حالـة الإحصـار من عـدو یمنع الحاج والمعتمر من إکمال الشـعائر- وهـذا متفق علیه- أو من مرض ونحوه یمنع من إتمام أعمال الحج والعمرة- واختلفوا فی تفسیر الإحصار بالمرض والراجح صحته-.

والقرطـبی: فالأـکثر مـن أهـل اللغـة علی أن «حُصـر» فی العـدوّ، و «أحصـر» فی المرض؛ وصـاحب القـاموس الفقهی نسب القـول بـأنّ الإحصار إنما یکون بالمرض إلی المشهور.

الروایات:

ومن الأخبار الدالـة علی تغایرهما ما رواه صاحب کتاب الوسائل فی أبواب الاحصار والصـد- باب أنّ المصـدود بالعدو تحل له النساء بعد التحلل، والمحصور بالمرض لا تحل له النساء حتی یطوف طواف النساء أو یستنیب فیه، وجملة من أحکام الاحصار والصد:

ص: ۱۱۷

عن معاویـة بن عمار، قال: سـمعت أبا عبـد الله (ع) یقول: «المحصور غیر المصدود، وقال: المحصور هو المریض، والمصدود هو الذی رده المشرکون، کما ردوا رسول الله (ص) لیس من مرض؛ والمصدود تحل له النساء، والمحصر لا تحل له النساء».

ص: ۱۱۸

ثم قال: «والمحصور والمضطر یذبحان بدنتیهما فی المکان الذی یضطران فیه، وقد فعل رسول الله (ص) ذلک یوم الحدیبیة حین رد المشرکون بدنته وأبوا أن تبلغ المنحر، فأمر بها فنحرت مکانه».

عن أحمد بن محمد بن أبی نصر قال: سألت أبا الحسن (ع) قلت: أخبرنی عن المحصور والمصدود هما سواء؟ فقال: «لا». قلت: فأخبرنی عن النبی (ص) حین صده المشرکون، قضی عمرته؟ قال: «لا ولکنه اعتمر بعد ذلک».

وما رواه معاویة بن عمار عن أبی عبد الله (ع) قال: سألته عن رجل أحصر فبعث بالهدی. قال: «یواعد أصحابه میعاداً، إن کان فی الحج فمحل الهدی یوم النحر، فإذا کان یوم النحر فلیقص من رأسه، ولا یجب علیه الحلق حتی یقضی المناسک، وإن کان فی عمرة فلینظر مقدار دخول أصحابه مکة والساعة التی یعدهم فیها، فإذا کان تلک الساعة قصر وأحل. وإن کان مرض فی الطریق بعد ما أحرم فأراد الرجوع رجع إلی أهله ونحر بدنة، أو أقام مکانه حتی یبرأ إذا کان فی عمرة، وإذا برئ، فعلیه العمرة واجبة، وإن کان علیه الحج رجع أو أقام ففاته الحج، فإن علیه الحج من قابل، فإن الحسین بن علی صلوات الله علیهما خرج معتمراً فمرض فی الطریق، فبلغ علیاً (ع) ذلک وهو فی المدینة فخرج فی طلبه، فأدرکه بالسقیا وهو مریض بها، فقال: یا بنی ما تشتکی؟ فقال: اشتکی رأسی؛ فدعا علی (ع) ببدنة فنحرها، وحلق رأسه، ورده إلی المدینة، فلما برئ من وجعه اعتمر». قلت: أرایت حین برأ من وجعه قبل أن یخرج إلی العمرة حلت له النساء؟ قال: «لا ـ تحل له النساء حتی یطوف بالبیت وبالصفا والمروة»، قلت: فما بال رسول الله (ص) حین رجع من الحدیبیة حلت له النساء ولم یطف بالبیت؟ قال: «لیسا سواء، کان النبی (ص) مصدوداً والحسین (ع) محصوراً». (۱)

۱- الوسائل الباب ۱ من الإحصار والصد، ح ۲، ۳، ۴، ۵. و الباب ۸ من الإحصار والصد؛ التهذیب ۴۲۳: ۵ و ۴۶۴.

ص: ۱۱۹

إذن فعنـد الإمامیـة أنّ الإحصار یختص بالمرض، والصـد بالعـدو وما ماثله؛ لاشتراک الجمیع فی المنع من بلوغ المراد؛ ولما کان لکل منهما حکم لیس للآخر اختص باسم، فإن حکم الممنوع بالمرض أن یبعث هدیه مع أصـحابه ویواعدهم یوماً لذبحه فیتحلل فی ذلک الیوم من کل شـیء إلا من النساء حتی یحـج فی القابل إن کان حجه واجباً، أو یطاف عنه إن کان حجه نـدباً؛ والممنوع بالعـدو یـذبح هدیه حینئذ، ویحل من کل شیء حتی النساء.

بم یتحقق الصد أو الحصر؟

فی کنز العرفان: یتحقق الصد عند الإمامیة بالمنع عن الموقفین معاً لا عن أحدهما مع حصول الآخر.

فی زبدة البیان: معلوم تحققه بالمنع عن الموقفین معاً فی الحج، والظاهر عدم التحقق بالمنع عن أحدهما فقط، مثل إن حصـر عن عرفة فحصـل له وقوف المشـعر، أو وقف بهـا ثم حصـر عنه، ویـدل علیه ما ورد فی الصـد فی صـحیحة فضل بن یونس الثقـة قال: سألت أبا الحسن الأول (ع) عن رجـل عرض له سـلطان فأخـذه ظالمـاً له یوم عرفـة قبل أن یعرف- بتشدیـد الراء المکسورة- فبعث به إلی مکة فحبسه، فلما کان یوم النحر خلی سبیله، کیف یصـنع؟ قال: «یلحق فیقف بجمع، ثم ینصـرف إلی منی، فیرمی ویحلق ویذبـح ولا شـیء علیه». قلت: فإن خلی عنه یوم الثانی کیف یصـنع؟ قال: «هـذا مصدود عن الحج، فإن کان دخل مکة متمتعاً بالعمرة إلی الحج، فلیطف بالبیت أسـبوعاً ویسـعی أسـبوعاً ویحلق رأسه ویذبح شاة. وإن کان دخل مکة مفرداً، فلیس علیه ذبح ولا حلق». وفی الکافی: «ولاشیء علیه».

یقول المحقق الأردبیلی: وهـذه وإن کـانت فی الصـد، ولکن الظـاهر عـدم الفرق بینهما فی ذلک ...؛ وفی هـذا الخبر فوائـد اسـتنتجها المحقق، ألخص بعضاً منها بالتالی:

عدم تحقق الصد إذا کان محبوساً بالحق وذلک یفهم من قوله ظالماً.

إدراک الحج بإدراک المشعر اضطراریاً کان أو اختیاریاً.

ص: ۱۲۰

عدم تحقق الصد بالمنع من عرفة فقط مع تیسر المشعر.

تحقق الصد إذا أخرج من الحبس بعد فوت المشعر.

أنه لو کان بعد التعریف أیضاً لم یکن مصدوداً لقوله: قبل أن یعرف.

وجوب الذبح والحلق مع العمرة.

عدم وجوب کفارة بفوت منسک بغیر الاختیار.

ثم یقول: فلا یتحقق الحصر فی الحج إلّا عن الموقفین أو عن أحدهما مع فوات الآخر به.

وعن العمرة لا یتحقق الحصر إلّا عن الطواف. وأما الصد فلاشک فی تحققه أیضاً عما یتحقق عنه الحصر. (۱) وعند باقی المذاهب: الإحصار هو المنع ولکن شرعاً:

عند الحنفیة: منع المحرم عن أداء الرکنین (الوقوف والطواف)، ویتحقق بعدو أو بمرض أو ضیاع نفقة أو حبس أو کسر أو عرج وغیرها من الموانع التی تمنع المحرم من إتمام ما أحرم به حقیقةً أو شرعاً؛ ومن أحصر بمکة وهو ممنوع من الرکنین: الوقوف والطواف، کان محصراً؛ لأنه تعذر علیه الإتمام، فصار کما إذا أحصر فی الحل؛ وإن قدر علی أحد الرکنین فلیس بمحصر؛ لأنه إن قدر علی الطواف تحلل به، وإن قدر علی الوقوف فقد تم حجه، فلیس بمحصر.

واستدلوا علی عموم أسباب الإحصار بعموم قوله تعالی: فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَیْسَرَ مِنَ الْهَدْیِ والمنع کما یکون من العدو یکون من المرض وغیره، والعبرة بعموم اللفظ لابخصوص السبب؛ إذ الحکم یتبع اللفظ لا السبب.

وعن الکسائی وأبی معاذ أنّ الإحصار من المرض، والحصر من العدو، فعلی هذا کانت الآیة خاصةً فی الممنوع من المرض.

وعند الجمهور: منع المحرم من جمیع الطرق عن إتمام الحج أو العمرة؛ والمنع الذی یعد به المحرم محصراً عندهم هو ما یکون بعدو، ودلیلهم:

۱- کنزالعرفان، للسیوری؛ زبدة البیان، للأردبیلی.

ص: ۱۲۱

- أنّ آية ألإحصار نزلت فى أصحاب رسول الله (ص) حين أحصروا من العدو.

- وإنّ آخر الآية: فَإِذَا أَمِنْتُمْ والأمان من العدو يكون.

- ورواية ابن عباس وابن عمر أنهما قالا: لا حصر إلا من عدو. (۱)* التحلل- بالذبح: فَمَا سْتَيْسَرَ مِنَ لْهَدْيِ

هناك إحصار للمؤمنين وهناك صد عن مكة وعن المسجد الحرام وعن أركان الحج والعمرة، فلم تتركهم الشريعة دون علاج، بعد أن تحملوا عناء الطريق ووعثاء السفر؛ شدته ومشقته، وما يتضمنه منسك الإحرام الذى تلبسوا فيه من واجبات عليهم أداؤها وتروك عليهم اجتنابها؛ لا لشىء إلا ليؤدوا حجةً لله تعالى وعمرةً، فإذا بمرض ينتابهم أو يصيب بعضهم، أو عدو يحاصرهم أو يصدهم عن تحقيق ما يأملونه وما يبتغونه من مناسك لعبادتين كبيرتين مباركتين. فجاءت الآية الكريمة لتنقذهم من موقف كهذا بما سهل عليهم وبما توفر لديهم من هدى وبه يتم خروجهم من حالة الإحرام التى هم فيها، فجاز لهم ما كانوا ممنوعين منه على تفصيل فقهى.

الفاء رابطة لجواب الشرط، وما: اسم موصول فى محل رفع مبتدأ خبره محذوف، أى فعليكم ما استيسر، والجملة جزم جواب شرط.

واستيسر: فعل ماض.

وفى مجمع البيان: موضع ما رفع كأنه قال فعليه ما استيسر، ويجوز أن يكون موضعه نصباً، وتقديره فاهدوا ما استيسر، والرفع أولى لكثرة نظائره كقوله: فدية من صيام ...؛ فعدة من أيام ...؛ فصيام ثلاثة أيام فى الحج.

فهناك وجهان فى إعراب الآية، أحدهما: أنّ «ما» فى مَا اسْتَيْسَرَ مبتدأ، وخبرها محذوف بتقدير (عليكم) فتكون الجملة: (فعليكم ما استيسر من الهدى) والثانى: أنّ «ما» مفعول لفعل مقدّر تقديره: (فاهدوا ما استيسر من الهدى).

۱- الفقه الإسلامى وأدلته، للدكتور وهبة الزحيلى ۲۸۶: ۳ بإيجاز بسيط.

ص: ۱۲۲

وفى التحرير والتنوير: فإنه لما أمر بإتمام الحج والعمرة ذكر حكم ما يمنع من ذلك الإتمام، فلا بد من تقدير دل عليه قوله: مِنَ الْهَدْيِ وقدره فى «الكشاف» فعليكم، والأظهر أن يقدر فعل أمر أى فاهدوا ما استيسر من الهدى، وكلا التقديرين دال على وجوب الهدى، ووجوبه فى الحج ظاهر وفى العمرة كذلك؛ بأنها مما يجب إتمامه بعد الإحرام باتفاق الجمهور.

وفى الدر المصون: مِنْ تبعيضية محلها النصب على الحال من الضمير المستتر فى استيسر العائد على ما، أى حال كونه بعض الهدى.

مِنْ: بيانية لبيان الجنس فتتعلق بمحذوف أيضاً.

الهدى: جمع هدية، مصدر وقع موقع المفعول أى المهدى؛ فيقع للإفراد والجمع.

وفى مجمع البيان: وفى أصل الهدى قولان:

أحدهما أنه من الهدية يقال: أهديت الهدية إهداءً وأهديت الهدى إلى بيت الله إهداءً، فعلى هذا إنما يكون هدياً لأجل التقرب به إلى الله، والآخر أنه من هداه إذا ساقه إلى الرشاد، فسمى هدياً؛ لأنه يساق إلى الحرم الذى هو موضع الرشاد.

والهدى هنا كما هو معروف: يطلق على الحيوان الذى يسوقه الحاج أو المعتمر هدية لأهل الحرم؛ ولهذا كانت تأخذ شيئاً من اهتمامهم وتقديرهم فكانوا يقسمون بها فى أيامهم؛ قال العلاء بن حذيفة الغنوى:

يقولون من هذا الغريب بأرضنا أما و الهدايا إننى لغريب

وقال آخر:

حَلفْتُ بربّ مكة والمُصَلَّى وأعناقِ الهَدِيِّ مُقَلَّداتِ

الهدى ما يهدى إلى بيت الله تعالى تقرباً إليه، بمنزلة الهدية يهديها الإنسان إلى غيره؛ يقال: أهديت إلى البيت الحرام هدياً وهديّاً بالتشديد، والتخفيف، وقيل: التشديد لغة تميم، ومنه قول زهير:

فلم أر معشراً أسروا هديّاً و لم أر جار بيت يستباء

وفى اللغة ما أهدى من دراهم أو متاع أو نِعم أو غير ذلك يسمى هدياً، لكن الحقيقة الشرعية خصت الهدى بالنعم.

ص: ۱۲۳

یقال: تیسر، یسر الأمر واستیسر؛ فمااستیسر من تیسّر یقال: تیسر، یسر الأمر واستیسر؛ المراد جمیع وجوه التیسر کما یذهب إلیه ابن عاشور.

الشعراوی: تعنی أیضاً إن کان الحصول علی الهدی سهلًا، سواء لسهولة دفع ثمنه، أو لسهولة شرائه، فقد توجد الأثمان ولا یوجد المُثمَّن.

والهدی اسم الحیوان المتقرب به لله فی الحج، فإن کان اسماً فمن بیانیة، وإن کان جمعاً فمن تبعیضیة، وهذا الهدی إن کان قد ساقه قاصد الحج والعمرة معه ثم أحصر فالبعث به إن أمکن واجب، وإن لم یکن ساقه معه فعلیه توجیهه علی الخلاف فی حکمه من وجوبه وعدمه.

وهنا نجد إلتفاتة جمیلة من ابن عاشور: والمقصود من هذا تحصیل بعض مصالح الحج بقدر الإمکان، فإذا فاتت المناسک لا یفوت ما ینفع فقراء مکة ومن حولها.

فی تفسیر الأمثل: ثمّ إنّ الآیة تشیر إلی الأشخاص الّذین لا یحالفهم التوفیق لأداء مناسک الحجّ والعمرة بعد لبس ثیاب الإحرام بسبب المرض الشدید أو خوف العدو وأمثال ذلک، فتقول: فَإِنْ احْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَیْسَرَ مِنَ الْهَدْیِ فمثل هذا الشخص علیه أن یذبح ما تیسر له من الهدی ویخرج بذلک من إحرامه؛ وعلی کلّ حال فإنّ الأشخاص الّذین منعهم مانع ولم یتمکّنوا من أداء مراسم الحجّ والعمرة فیمکنهم بالاستفادة من هذه المسألة أن یحلّوا من إحرامهم؛ الشعراوی ":الهدی "هو ما یُهدی للحرم، أو ما یهدی الإنسان إلی طریق الرشاد، والمعنی مأخوذ من الهُدی، وهو الغایة الموصلة للمطلوب.

سید قطب: ویستدرک من هذا الأمر العام بإتمام الحج والعمرة حالة الإحصار من عدو یمنع الحاج والمعتمر من إکمال الشعائر- وهذا متفق علیه- أو من مرض ونحوه یمنع من إتمام أعمال الحج والعمرة؛ واختلفوا فی تفسیر الإحصار بالمرض والراجح صحته، وفی هذه الحالة ینحر الحاج أو المعتمر ما تیسر له من الهدی ویحل من إحرامه فی

ص: ۱۲۴

موضعه الذی بلغه. ولو کان لم یصل بعد إلی المسجد الحرام ولم یفعل من شعائر الحج والعمرة إلا الإحرام عند المیقات (وهو المکان الـذی یهل منه الحاج أو المعتمر بالحـج أو العمرة أو بهما معاً، ویترک لبس المخیط من الثیاب، ویحرم علیه حلق شـعره أو تقصـیره أو قص أظـافره کمـا یحرم علیه صـید البر وأکله ...) وهـذا مـا حـدث فی الحدیبیـة عنـدما حـال المشـرکون بین النبی (ص) ومن معه من المسـلمین دون الوصول إلی المسـجد الحرام، سـنة ست من الهجرة؛ ثم عقدوا معه صـلح الحدیبیة، علی أن یعتمر فی العام القادم؛ فقد ورد أنّ هـذه الآیـة نزلت؛ وأن رسـول الله (ص) أمر المسـلمین الـذین معه أن ینحروا فی الموضـع الـذی بلغوا إلیه ویحلوا من إحرامهم فتلبثوا فی تنفیـذ الأـمر، وشق علی نفوسـهم أن یحلوا قبل أن یبلغ الهـدی محله- أی مکانه الـذی ینحر فیه عادة- حتی نحر النبی (ص) هدیه أمامهم وأحل من إحرامه .. ففعلوا.

وأما عن حکمة هذا الاسـتدراک فیقول سـید قطب: والحکمة من هذا الاستدراک فی حالة الإحصار بالعدو کما وقع فی عام الحدیبیة، أو الإحصار بالمرض، هی التیسـیر، فالغرض الأول من الشعائر هو استجاشة مشاعر التقوی والقرب من الله، والقیام بالطاعات المفروضة؛ فإذا تم هـذا، ثم وقف العـدو أو المرض أو ما یشـبهه فی الطریق فلا یحرم الحاج أو المعتمر أجر حجته أو عمرته، ویعتبر کأنه قـد أتم، فینحر ما معه من الهدی ویحل؛ وهذا التیسیر هو الذی یتفق مع روح الإسلام وغایة الشعائر وهدف العبادة. (۱) أیسر الهدی:

إذن فعلیکم ما سهل من الهدی أو فاهدوا ما تیسر من الهدی إذا أردتم الإحلال، ولکن ما هو أیسر الهدی؟

فی الکافی عن الإمام الصادق (ع) فی قوله: فَمَا اسْتَیْسَرَ مِنَ الْهَدْیِ شاة.

۱- مجمع البیـان فی تفسـیر القران؛ والـدر المصون للسـمین الحلبی؛ والتحریر والتنویر لاـبن عـاشور؛ تفسـیر البحر المحیـط، أبو حیـان؛ وتفسیر الأمثل، للشیخ مکارم الشیرازی؛ وتفسیر الشعراوی؛ فی ظلال القرآن.

ص: ۱۲۵

الطبرسی: والهدی یکون علی ثلاثة أنواع: جزور أو بقرة أو شاة؛ وأیسرها شاة وهو المروی عن علی وابن عباس والحسن وقتادة وروی عن ابن عمر وعائشة أنه ما کان من الإبل والبقر دون غیرهما والأول هو الصحیح.

القرطبی: «مَا اسْتَیْسَرَ» عند جمهور أهل العلم شاة؛ وقال بن عمر وعائشة وبن الزبیر: «ما ستیسر» جمل دون جمل، وبقرة دون بقرة لا یکون من غیرهما؛ وقال الحسن: أعلی الهَدْی بدنة، وأوسطه بقرة، وأخسه شاة؛ وعند الرازی: قال علی وابن عباس والحسن وقتادة: الهدی أعلاه بدنة، وأوسطه بقرة، وأخسه شاة، فعلیه ما تیسر من هذه الأجناس.

سید قطب: أی ما تیسر، والهدی من النعم، وهی الإبل والبقر والغنم والمعز، ویجوز أن یشترک عدد من الحجاج فی بدنة أی ناقة أو بقرة، کما اشترک کل سبعة فی بدنة فی عمرة الحدیبیة، فیکون هذا هو ما استیسر؛ ویجوز أن یهدی الواحد واحدة من الضأن أو المعز فتجزیء.

ابن عاشور: وأقل ما هو معروف عندهم من الهدی الغنم، ولذلک لم یبینه الله تعالی هنا.

الشیخ مکارم: ونعلم أیضاً أنّ الهدی یمکن أن یکون بعیراً أو بقرة أو خروفاً، وهذا الأخیر أقلّ الهدی مؤنةً، ولهذا کانت جملة (فما استیسر من الهدی) تشیر غالباً إلی الغنم. (۱)

۱- مجمع البیان؛ وجامع الأحکام؛ والتفسیر الکبیر؛ وفی ظلال القرآن؛ والأمثل.

ص: ۱۲۶

التحلل– بالحلق: وَلَا تَحْلِقُواْ رُؤوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ لْهَدْىُ مَحِلَّهُ

وَلَا تَحْلِقُواْ: أی لا ـ تزیلوا شعور رؤوسکم؛ واختلف المفسرون والفقهاء فی أنّ هذا الحکم فی الآیة حکم یشمل جمیع الحجاج والمعتمرین أو أنه خاص بمن حوصر أو صد عن إتمام باقی مناسک هاتین الشعیرتین المبارکتین؛ الحج والعمرة، أو أنه یشمل الحالتین معاً:

الفریق الأول: ذهب إلی أنه حکم عام یشمل جمیع الحجاج والمعتمرین من غیر المحصورین والمصدودین.

ابن کثیر: وبعطفه آیة: وَلَا تَحْلِقُواْ علی آیة: وَأَتِمُّواْ کما یأتینا یشمل غیر من تعرضوا للإحصار.

سید قطب: یذهب إلی أنّ هذا الحکم حکم عام من أحکام الحج والعمرة، ثم یقول عن حکم هذه الآیة: وهذا فی حالة الإتمام وعدم وجود الإحصار.

الفریق الثانی: حکم عام یشمل الحجاج والمعتمرین بما فیهم المحصورون والمصدودون.

مکارم الشیرازی: ومع الأخذ بنظر الاعتبار عمومیّة التعبیر الوارد فی الآیة الشریفة، یشمل المحصور وغیر المحصور.

القرطبی: ذکر أنّ الخطاب لجمیع الأمة: مُحْصَر ومُخَلًّى.

الفریق الثالث: ذهب إلی أنه حکم خاص بالمحصورین والمصدودین، فهو استدراک من الحکم الوارد بالآیة السابقة: فَمَا سْتَيْسَرَ مِنَ لْهَدْيِ.

القرطبی: ومن العلماء من یراها للمحصَرین خاصّةً.

فهذه الآیة تنشیء حکم التحلل من الإحرام، والتحلل: من حل الشیء حلالًا صار مباحاً فهو حل وحلال، وحل المحرم وأحل: خرج من إحرامه، وجاز له ما کان ممنوعاً منه. (۱)

۱– القاموس الفقهی لسعدی أبو جیب؛ الجامع لأحکام القرآن.

ص: ۱۲۷

مَحِلَّهُ: وقع کلام بین الأعلام فی هذه المفردة:

القاموس الفقهی: محله، بلغ الهدی الموضع الذی یحل فیه نحره.

القرطبی: أی لا تتحلّلوا من الإحرام حتی یُنْحَر الهَدْی، والمَحِلُّ، الموضع الذی یحلّ فیه ذبحه.

السمین الحلبی: یجوز أن یکون مَحِلَّهُ ظرف مکان أو زمان، ولم یقرأ إلّا بکسر الحاء فیما علمت إلّا أنه یجوز لغةً فتح حائه إذا کان مکاناً. وفرق الکسائی بینهما فقال: المکسور هو الإحلال من الإحرام، والمفتوح هو مکان الحلول من الإحصار.

ومن حیث کونه مکاناً اختلف فیه علی قولین:

مجمع البیان: أنه الحرم فإذا ذبح به فی یوم النحر أحل عن ابن عباس وابن مسعود والحسن وعطا.

أنه الموضع الذی یصد فیه؛ لأن النبی (ص) نحر هدیه بالحدیبیة وأمر أصحابه أن یفعلوا مثل ذلک ولیست الحدیبیة من الحرم عن مالک.

وأما علی مذهبنا والکلام ما زال للطبرسی: فالأول حکم المحصر بالمرض، والثانی حکم المحصور بالعدو.

وإن کان الإحرام بالحج فمحله منی یوم النحر، وإن کان الإحرام بالعمرة فمحله مکة.

وأما مَحِلَّهُ عند غیرهم، فهم علی قولین:

الأول: عند مالک والشافعی، أینما وقع الإحصار، فهو موضع الحصر، ودلیلهم: الاقتداء برسول الله (ص) زمن الحدیبیة؛ وقوله تعالی: وَلْهَدْیَ مَعْکُوفاً أن یَبْلُغَ مَحِلَّهُ قیل: محبوساً إذا کان محصَراً ممنوعاً من الوصول إلی البیت العَتِیق.

الثانی: عند أبی حنیفة، مَحِلّ الهَدْی فی الإحصار: الحَرَم؛ لقوله تعالی: ثُمَّ مَحِلُّهَآ إلیَ لْبَیْتِ لْعَتِیقِ. (۱) وحتجُّوا من السُّنة بحدیث ناجیة بن جُندب صاحب النبیّ (ص) أنه قال للنبیّ (ص): ابعث معی الهَدْیَ فأنحره بالحرم؛ قال: «فکیف تصنع

۱- سورة الحج: ۳۳.

ص: ۱۲۸

به» قال: أخرجه فی الأوْدیة لا یقدرون علیه، فانطلق به حتی أنحره فی الحرم.

وأجیب عن الآیـة بأنّ المخاطَب الآمنُ الـذی یجـد الوصول إلی البیت، فأمّا المُحْصَر فخارج من الآیة بدلیل نحر النبیّ (ص) وأصحابه هَدْیَهم بالحدیبیة ولیست من الحَرَم.

وأما اسـتدلالهم بحـدیث ناجیـة، فجوابه بأنّ هذا لا یصح، وإنما یُنحر حیث حلّ؛ قتداءً بفعله (ص) بالحدیبیة؛ وهو الصـحیح الذی رواه الأئمـة، ولأن الهَدْیَ تابع للمُهْدِی، والمهدِی حلّ بموضـعه؛ فالمُهْدَی أیضاً یحل معه. (۱) هـذان الحکمان علی القول بأنّ هذا الحکم خاص بالمحصورین، وأما علی القول الآخر أنه حکم لا یشمل المحصورین بل هو لغیرهم من عموم الحجاج وهم الذین أمروا بالإتمام ولم یتعرضوا للإحصار أو الصـد، فهـذا ابن کثیر فی تفسیره یـذکر أنّ قوله: وَلَا تَحْلِقُواْ رُءُوسَکُمْ حَتَّی یَبْلُغَ لْهَدْیُ مَحِلَّهُ معطوف علی قـوله: وَأَتِمُّواْ لْحَجَّ وَلْعُمْرَهَ لِلَّهِ ولیس معطوفاً علی قـوله: فَإِنْ احْصِرْتُمْ فَمَا سْتَیْسَرَ مِنَ لْهَدْیِ کمـا زعمه ابن جریر؛ لأنّ النـبی (ص) وأصـحابه عـام الحدیبیـة لمـا حصـرهم کفـار قریش عن الـدخول إلی الحرم، حلقوا وذبحوا هـدیهم خـارج الحرم، فأما فی حال الأمن والوصول إلی الحرم، فلا یجوز الحلق حَتَّی یَبْلُغَ لْهَدْیُ مَحِلَّهُ ویفرغ الناسک من أفعال الحج والعمرة إن کان قارناً، أو من فعل أحدهما إن کان منفرداً أو متمتعاً؛ کما ثبت فی الصحیحین عن حفصة أنها قالت: یا رسول الله ما شأن الناس حلوا من العمرة، ولم تحل أنت من عمرتک؟ فقال: «إنی لبدت رأسی، وقلدت هدیی، فلا أحل حتی أنحر». انتهی.

وبالتالی تکون منی مکان الذبـح کما صـرح به سـید قطب: فلا یجوز حلق الرؤوس إلّا بعـد أن یبلغ الهدی محله، وهو مکان نحره، بعد الوقوف بعرفـة، والإفاضـة منها؛ والنحر یکون فی منی فی الیوم العاشـر من ذی الحجة، وعندئذ یحل المحرم؛ أما قبل بلوغ الهدی محله فلا حلق ولا تقصیر ولا إحلال.

۱- الجامع لأحکام القرآن، بتصرف.

ص: ۱۲۹

وأذكّر هنا أنه يرى الآيهٔ أوحكمها للذين لم يمنعهم الإحصار وهو واضح من كلامه: ((وهذا فى حالهٔ الإتمام وعدم وجود الإحصار)). (۱) وهذا هو حكم الآمنين المطالبين بالإتمام دون عائق يمنعهم من إحصار أو صد.

وللمقالهٔ صلهٔ.

۱- تفسير ابن كثير؛ فى ظلال القرآن: الآيهٔ.

ص: ۱۳۰

الحج فى الأدب العربى

الشيخ حسن طراد

الحج للأجيال أفضل معهد تجنى به عفو الإله السرمدى

وتسير فىدربالتقى بتضامن وتعارف وتعاطفوتودّد

إحرامه نزعٌ لثوب مطامع و طوافه إجلال ربّ أوحد

وصَلاتُه صِلةُ القلوب بخالق بارى الوجود ونبع عيشٍ أرغد

ص: ۱۳۱

والسعیُ سعیللفضیلة والعلی وقضاء حاجات الفقیر المُجهد

وکذلک التقصیر رمز تجرّد من کل خُلْقٍ عن کمالک مُبعدِ

أما الوقوفُ فوقفة لتعارف وتقارب رغم المکان الأبعد

والإزدلاف لمشعر نرنو به لرضا السماء بتضرع وتعبد

والرمی رمی للطغاة بموقفٍ حُرٍ من الجمع الغفیر مُوحَّد

والذبحُ ذبحٌ للهوی وتأثرٌ بسخاء إبراهیم بالغض الندی

والحلق زینة مؤمن متمسک بعُری التقی رغمالزمان الأنکد

أما المبیت لدی مِنی فضیافةٌ محمودةٌ عند الإله الأجود

هی تلک فلسفة المناسک أشرقت وعیاً یبدد حیرة المتردد

فالله لایدعو الأنامَ لغیر ما یُجدی البریة فی القریب و فی الغد

وکذاک إن ینهی فعن مُردٍ لنا جسماً وروحاً دونأیتردد

هو عالمٌ بمفاسدٍ ومصالحٍ تعطیالسعادة للتقیالمهتدی

فمن اتّقی یجنی المُنی بتعبدٍ وسواه یغرقفیالشقا بتمرد (۱)

۱- فلسفة الحج فی الإسلام: ۲۳۳.

ص: ۱۳۲

مقتطفات من كتاب: الأماكن المأثورة المتواترة فى مكة المكرمة «۳»

لمؤلفه الأستاذ الدكتور عبدالوهاب إبراهيم أبوسليمان

إعداد وتقديم: محمدعلى المقدادى

المقدمة

إنّ من كان له أدنى إلمام بالمعالم الإسلامية، يعلم بأنّ قسماً كبيراً منها يرتبط بالآثار الباقية من رسول الله (ص) وأهل بيته الطيبين (عليهم السلام) والصالحين؛ و لاشك أنّ الأجيال سواء أكانت المؤمنة أم الأخرى التى تريد الاطلاع والدراسة التى لم تكن حاضرةً فى تلك العصور لايمكنها التعرّف على هؤلاء القادة السادة إلّا من خلال الاطلاع على آثارهم التى تبين تاريخهم النير، و دورهم الكبير، وعطاءهم المبارك، وتضحياتهم الجسام، حقاً «إنّ آثارهم تدلّ عليهم».

فالآثار خير وسيلة وأنجع طريقة للتعرف على سيرتهم وأخلاقهم، و للتعرف على ما حملوه من قيم ومبادئ، راحت تترك بصماتها على سلوكهم وأخلاقهم، وظلت هذه الآثار تحكى بصدقٍ عظمة جهودهم التى بذلوها فى سبيل رسالة السماء، وهداية الناس، و انقاذهم من ظلمات الجاهلية إلى نور الحياة الإيمانية، غير مكتفين بأنفسهم وأهليهم ومن حولهم فى عصرهم، بل حتى للذين يأتون بعدهم بما يتركونه من تراث مقروء، أو مسموع، أو مرئى

ص: ١٣٣

یمكن الاستفادة منه؛ فی الاقتداء بهم، والسیر علی نهجهم القیم، المنبثق من كتاب الله تعالی وسنة نبیه (ص).

فلو علم الإنسان المسلم أنّ رسول الله (ص) الذی وصفه القرآن الكریم بقوله: وإِنَّكَ لَعَلَیٰ خُلُقٍ عَظِیمٍ قد تجسد خلقه هذا، و هو یعیش حیاةً متواضعةً مشحونةً بالتواد والتراحم، بعیدةً عن الفظاظة والغلظة؛ تتلمسها فی دار صغیرة بسیطة اتخذها سكناً، و فی مسجد اتخذه مقراً لعبادته وقیادته للأمة والدولة، وهكذا فی كل مواقعه ومواقفه ومنازله وعلاقاته.. فسیتّخذ هذا الإنسان المسلم طریقاً صحیحاً مماثلًا لما علیه رسول‌الله (ص) وأهل بیته (علیهم السلام) والصالحون رضوان الله تعالی علیهملَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أسْوَةٌ حَسَنَةٌ.. (١) و یقتدی بهم بسبب ما رأی من آثارهم، و یعیش حتماً مثل ما رأی و عرف من كیفیة منازلهم، و بساطة عیشهم؛ و بسبب هذا التعرّف علی آثارهم یصیر ذلك الإنسان أنموذجاً حیاً فی عصره، و إن كان عصره بعیداً عنهم بقرون، فضلًا عما یترتب علی زیارة هذه المواقع من بركات وأجر وثواب ...

و لیس هذا من منافع التعرّف علی آثارهم القیّمة فحسب، بل ستكون هذه الآثار معلماً واضحاً، و داعیاً قویاً، للتعرف علی المنهج المبارك نفسه الذی ساقته السماء والتزم به الصالحون، فیا حبذا لو كانت دار رسول‌الله (ص) وآثاره المباركة باقیة فی عصرنا، لتكون داعیة حقیقیة إلی الإسلام العزیز الحنیف!!

ولكن یا للمصیبة! فقد ابتلی الإسلام و الأمة الإسلامیة بفرقة فاسدة حاقدة، بدأوا بتكفیر أبناء الأمة الإسلامیة، واتهموهم بالشرك و الإلحاد! و لم یكتفوا بهذه الاتهامات الكاذبة، بل بدأوا بهدم كل ما تعلقت به نفوس المؤمنین من الأماكن الإسلامیة، و تخریب الآثار المقدسة التی بقیت من عصر الرسول‌الأكرم (ص).

١- الأحزاب: ٢١.

ص: ١٣۴

إنّ الـذى ارتكبه هؤلاء ضدّ آثار الرسول (ص) و أهل بيته (عليهم السـلام)، وتكفير المجتمع المسـلم وقتلهم الأبرياء، لايقل بشاعة مما يرتكبه الصهاينة، وهو يلبى ما يأمله أعداء الإسلام ويهدفون إليه من إيجاد الخلافات وإثارة النعرات بين الأمة الواحدة ...

إنّ الأسـتاذ الـدكتور عبـدالوهاب إبراهيم، قـد بـذل جهـده فى هـذا الكتاب لإثبات قدسـية الأماكن الشـريفة والمعالم الأثريـة فى مكة المكرمـة وأهميتها، تلك الآثار التى كانت عامرة منذ قرون و سـنين، قبل أن يقوم الوهابيون الجاهلون بهدمها وتخريبها، فحرموا الناس من منافعها وبركاتها .. إنهم لا يسمعون شيئاً ولايعقلون سوى ما يلبى أهدافهم و اعتقادهم الضال!

إنّ ما قام به الـدكتور لجهـد واسع نافع، مع أنه كان يعيش فى ظروف صـعبة و خطيرة؛ وليس فى هـذه المجلة ما يسع كل ما تفضل به الـدكتور من مبـاحث كتـابه القيم، فاقتطفنا من ثمار هـذه الروضـة الجليلـة بحوثاً يسـتفيد منها القراء الكرام؛ وهـذا هو القسم الثالث من الكتاب.

نسأل الله سبحانه وتعالى أن يوفقنا لما يحبّ ويرضى، إنه سميعٌ قريبٌ مجيبٌ.

مقدّمة المؤلف

إنّ الأماكن التاريخية ذاكرة الأمم الحيّة، والشاهد القائم الذى لايكذب، والدليل الناطق الباقى إذا اندثرت الأجيال.

مكة المكرمة مهد الإسـلام، ومبعث النور، ومنطلق خاتمة الرسالات، شـرفت بولادة المصـطفى (ص)، واحتضـنت كبار صـحابته الكرام على أرضها المباركة، شهدت عرصاتها ومرابعها ملحمة الصراع بين الحق والباطل، وزكت تربتها بالدماء الزكية، دماء الشهداء.

فى كلّ شـعب منها وزاويـة وبقعة أثر خالد، ومنار مضـىء يحكى قصـصاً من جهادهم، وأمثلة من كفاحهم، تظل وقائعه حية فى نفوس الأجيال المسلمة سماعاً، ومشاهدة، تكتحل بها نواظرهم، و تتردد على أسماعهم مآثرهم، ترسخ بها معانى الإيمان، تتقوى بها

ص: ۱۳۵

عزائمهم، وتتجدد بها هممهم؛ لنشر العقیدة السلیمة، والمبادئ، والقیم الصحیحة، یستنطقون من خلال السیرة والمسیرة والآثار القائمة أمجاد التاریخ الإسلامی فی مراحله المبکرة؛ لیبعث حیاً فی النفوس.

مکة المکرمة قد ضمت العدید الکثیر من تلک الأماکن التاریخیة المهمة فی تاریخ الإسلام، حظیت بعنایة المسلمین واهتمامهم منذ العصور الإسلامیة المبکرة تألیفاً وتدویناً، توقیعاً، وروایة متواترة، علمیاً ومحلیاً، فهی سجلّ حافل فی صفحات موثقة، یتوارث معرفتها الخلف عن السلف فی تسلسل تاریخی منتظم، منذ ظهور الرسالة المحمدیة، حتی الوقت الحاضر، حرص السلف الصالح: محدثون، وفقهاء، ومؤرخون، وأدباء منذ القرن الأول الهجری علی ترسیم تلک الأماکن، وتوقیعها، وتحدیدها تخلیداً للحدث، مرتبطاً بمشاهدة المکان، فللمکان إیحاءاته وإشعاعاته، بقیت تراثاً خالداً باقیاً عبر الأجیال المتعاقبة فی أمانة وصدق، دون أن تمس بسوء.

إنّ هذا البحث یواصل تلک المسیرة التی ابتدأها سلفنا الصالح فی صیاغة تحلیلیة جدیدة، فهو امتداد لتلک الجهود، خصوصاً وأنّ الکثیر منها قد اختفی عن الأنظار؛ لغرض توسعة المسجد الحرام، وإعادة تخطیط المدینة المقدسة، مکة المکرمة بحسب ما جد فیها من طرق، وتزاید عدد السکان، وأعداد الحجاج الذین بلغ إحصاؤهم إلی ما یزید علی الملیونین، والمستقبل ینبئ بزیادات مضاعفة فی السکان، والحجاج والمعتمرین.

أدی هذا وغیره إلی غیاب بعض تلک الأماکن من الوجود، وحتی تظل تلک الشواهد التاریخیة التی عاصرت أفضل الخلق، وأعظم أجیال الإسلام محفورة فی الذاکرة وحتی لا یصبح تاریخنا وماضینا أسطورة مثل ما حدث لبعض الأمم السابقة یأتی هذا البحث لرصدها، وما طرأ علیها، استمراراً للتسلسل التاریخی لجزء من أهم خصائص المدرسة التاریخیة المکیة.

ظهرت العنایة بهذه الأماکن المأثورة فی مکة المکرمة عبر القرون الماضیة توثیقاً فی مدونات متعددة کثیرة، ومن لدن جهات علمیة متنوعة.

ص: ١٣٦

فى مدونات السيرة النبوية والمدونات التاريخية، والدراسات الفقهية، يسند هذا التدوين العلمى تواتر محلى تتوارثه الأجيال اللاحقة عن الأجيال السابقة، حرصاً ألا يطويها النسيان، فللمكان إيحاءاته وإشعاعاته الإيمانية، واستذكار الذين أدّوا دوراً مهماً فى نشر الإسلام. بهذا المفهوم التربوى الراقى، البعيد عن الغلوّ والمجافاة، استحوذ هذا الموضوع على اهتمام علماء الإسلام: محدثين، وفقهاء، ومؤرخين من عصر التابعين حتى العصر الحاضر، فقاموا برصد تلك الأماكن التاريخية تحديداً، وتعييناً، وتاريخاً لما حدث عليها من إحداثات، يدعمهم النقل المتواتر بين الأجيال، بالسماع والمشاهدة، جيلًا بعد جيل، فى حرص وأمانة علمية شديدة، تجلى هذا الاهتمام فى الآتى:

أولًا: مدوّنات السيرة النبوية.

ثانياً: سير الصحابة رضوان الله عليهم.

ثالثاً: المصادر التاريخية العامة، والأخرى المتخصصة فى التاريخ المكى.

رابعاً: كتب المناسك ومدوناتها المطولة والمختصرة، فقد أصبح ذكر هذه الأماكن موضوعاً ثابتاً، وباباً مهماً مستقلًا فى معظم كتب المناسك تحت عناوين مختلفة، قلّ أن يخلو منها كتاب من تلك الكتب، بل إنّ بعض العلماء أفردها بكتابات مستقلة، ورسائل مفردة زيادة فى العناية والاهتمام.

يقتصر العرض لمختارات من المدونات السابقة تفصيلًا إن شاء الله تعالى، توثيقاً صريحاً للتواتر العلمى.

واجب الأمانة العلمية والتاريخية يقضى ذكر العناوين التى يضعها المؤلفون فى تقديمها وعرضها، فإنّ لكل عنوان مدلوله عند المؤلف، وسيكون من مهمة البحث تحليل تلك العناوين تحليلًا علمياً متجرداً.

الواجب العلمى يقضى إنصاف كل ذى رأى فى هذا الموضوع بأدلته، وبالفهم الذى يفهمه، دون تحيز، أو افتئات، فمن ثم اقتضت الدراسة تقسيم البحث إلى الفصول الآتية ...

أودّ أن أنبه القارئ الكريم إلى أمرين ينبغى أن يكونا فى الحسبان:

ص: ۱۳۷

أولًا: مهمة البحث أصالة هو العرض المتجرد بما يمليه المنهج العلمى، خصوصاً فيما يتصل بالآراء الفقهية، فليس المجال مجال سجال، أو جدال، وكل يؤخذ من قوله ويرد إلّا صاحب الرسالة سيدنا محمد (ص)، وللقارئ أن يرجح ما يشاء، دون غمط، أو تقليل، أو نبذ للآخرين، فهذا ليس من خلق الإسلام.

ثانياً: جاء الاقتباس من مصادر متعددة متنوعة لقرون مختلفة، فبرغم تكرار أسماء المواضع، لكن يختلف المؤلفون فى أسلوب العرض، وذكر معلومات إضافية عن الموضع بما حدث له من عمار، أو خراب له فى عصره، كذلك ليتم الاقتناع بالتواتر العلمى فى كل مجموعة من تلك الكتب المنتسبة إلى فنونها على انفرادها، وفق عصور مختلفة، وبجميعها مجتمعة، بالإضافة إلى التواتر المحلى فى تعيين هذه الأمكنة، وتحديدها، وتوارث مواقعها جيلًا بعد جيل، يتجلى هذا من وصف بعض الأمكنة فى ثنايا كتابات بعض المؤلفين، مثل الحديث عن مكان مولد النبى (ص): «وهو من أصح الآثار عند أهل مكة، يحقق ذلك مشايخهم»، وبهذا يتحقق المعنى الاصطلاحى بين علماء الإسلام لمدلول (التواتر) وهو:

«الخبر الثابت على ألسنة قوم لايتصور تواطؤهم على الكذب». (۱) تم العرض على هذا الأسلوب من أجل قطع الشك باليقين، وحتى لايسقط القارئ المتأمل فى دائرة الإنكار التى لاتستند إلى دليل، والذى يروج له البعض من دون علم ومعرفة بالمواقع والأنحاء فى مكة المكرمة، ولأمر ما يشككون فيما جرى عليه التواتر العلمى والمحلى فيما لاشك فيه منذ القرون الإسلامية الأولى، دون علم أو سند؛ سامحهم الله.

على أنه ينبغى أن يكون القارئ الكريم على وعى تام للفرق بين أمرين مختلفين حكماً:

۱- الجرجانى، على بن محمد الشريف، كتاب التعريفات، الطبعة الأولى: ۷۴، بيروت: لبنان، عام ۱۹۶۹ م، التواتر.

ص: ۱۳۸

أولًا: المحافظة على هذه الأماكن من يد العابثين، فهى أمانة الماضى، وأمانة تاريخية ينبغى أن تبقى دروساً حية، ناطقة للأجيال القادمة، ينظرون إلى تاريخ الرسالة المحمدية من خلالها.

ثانياً: الممارسات المخالفة للعقيدة الصحيحة يأباها العقل، وترفضها العقيدة الإسلامية الصحيحة، وهذا ما ستتم مناقشته والحديث عنه بشكل تفصيلى. والله الهادى إلى سواء السبيل، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

عبد الوهاب إبراهيم أبوسليمان مكة المكرمة

المبحث الثانى:

الباقى من الأماكن المأثورة المتواترة

فى مكة المكرمة فى الوقت الحاضر:

تتضمن هذه القائمة عناوين الأماكن المأثورة الباقية حتى عصرنا الحاضر، معروفة فى أماكنها، مشهورة بمواقعها، سيكون العرض لها فى وصف موجز لوضعها الحاضر:

أولًا مولد النبى (ص) يقع فى حى بنى هاشم، بالموضع الذى يقال له سوق الليل، وهو مشهور، وهو فى الوقت الحاضر مقرّ (مكتبة مكة المكرمة)، يقع فى دورين: دور أرضى، ودور علوى، له مدخلان: أمامى يطل على الساحة الشرقية للحرم الشريف، وخلفى فى الناحية الجنوبية منه، أصبح البناية الوحيدة الباقية من حىّ سوق الليل بعد إزالة هذا الحى ضمن توسعة ساحات الحرم الشريف من الناحية الشرقية، تقع فى واجهته الرئيسة غرباً، الساحة الشرقية للمسجد الحرام التى يطل عليها مشعر المسعى، وفى خلفه من ناحيته الغربية يقع نفقا الغزة النافذين من جبل أبى قبيس فى امتداد أنفاق العزيزية، يقودان

ص: ۱۳۹

إلى شارع الغزة، فى طريقين مزدوجين، الأيمن منهما للقادم من محبس الجن بحيّ العزيزية، والآخر للذاهب من الغزة إلى حى أجياد.

الجهة الشمالية من المكتبة (المولد النبوى الشريف) أصبح ساحة كبيرة قد مهدت بعد هدم حى شعب على [بنى هاشم] بأكمله، وسوى جبل أبى قبيس فى تلك الناحية، فأضحى فضاءاً واسعاً وأرضاً وطية مسفلتة، خصص جزء منها للدفاع المدنى، وبعض المرافق الحكومية، ومكاتب لمشروع الحرم الشريف، ومواقف لسيارات بعض الإدارات الحكومية، واستخدمت أيضاً لمعدات البناء فى توسعة المسعى، وما تبقى من الأرض خصص مواقف للمواصلات العامة فى يوم الجمعة، والمواسم الدينية: رمضان والحج، وموسم العمرة لنقل قاصدى المسجد الحرام للساكنين شمال مكة المكرمة من خلال نفقى المشاة ذهاباً وإياباً.

يمثل هذا الجزء حى بنى هاشم التاريخى، حيث يضمّ أماكن تاريخية مهمة فى حياة المسلمين ينفذ نفقا المشاة إلى هذه الساحة، وقد كانا سابقاً طريقاً للسيارات، امتداداً لأنفاق العزيزية إلى مشعر الصفا، وقد شيد داخل جبل أبى قبيس فى هذين النفقين (الذاهب والآيب) ميضآت عديدة تخدم القاصدين للمسجد الحرام للتطهر للصلاة، وقد كانت أقرب الميضآت إلى الحرم، حيث الخروج منهما رأساً إلى المسجد الحرام من خلال أبواب المسعى على خطوات منه استبدل بهذين النفقين للسيارات خاصة نفقا الغزة، وقد سدت فوهات الحمامات بالخرسانة الجاهزة، لأسباب أمنية، حيث تقع هذه الميضآت بأسفل جبل أبى قبيس الذى شيدت القصور الملكية فوقه مباشرة.

أصبح موقع المولد النبى الشريف المبارك (مكتبة مكة المكرمة)- وهو بناء قديم متهالك- بارزاً فى هذه المنطقة، وقد كسى أسفله بالرخام الملون ضمن تبليط الساحة الشرقية للحرم الشريف.

وحتى العصر الحاضر (عام ۱۴۳۰ ه-) لا يزال المبنى على وضعه القديم منذ إنشاء المكتبة عام ۱۳۷۰ ه.

سبق الكلام على هذا الموقع المبارك لدى الحديث عن عناية الملك عبد العزيز بالأماكن التاريخية فى مكة المكرمة، ورأى العلماء فى الإبقاء عليه، واستغلاله بطريقة حضارية، وقد خص بتأليف

ص: ۱۴۰

بعنوان: (مكتبة مكة المكرمة، دراسة موجزة لموقعها وأدواتها ومجموعاتها). (۱) ثانياً- مسجد الراية: يقول المؤرخ فضيلة الشيخ محمد طاهر الكردى المكى الخطاط، فى تحديد وتعيين هذا المسجد:

«مسجد الراية: هو الواقع بالجودرية على يمين الصاعد من المدّعى إلى المعلّا، وبين المسجد والبيوت التى قبله زقاق ضيق صغير نافذ إلى الطريق العام، وبئر جبير بن مطعم واقعة فى هذا الزقاق الضيق، وملتصقة بجدار البيت الذى بجوارها، وهى بئر مهجورة؛ ولقد جدد بناء هذا المسجد فى زماننا سنة ۱۳۶۱ ه/ ۱۹۴۲ م، فعند حفر أساسه عثروا على حجرين مكتوبين يدلان على أنّ هذا المسجد هو مسجد الراية، أحدهما مؤرخ سنة ۹۸۹ ه/ ۱۵۸۱ م، وثانيهما مؤرخ سنة ۱۰۰۰ ه/ ۱۵۹۱ م، وقد رأينا الحجرين حين عمارة المسجد، ولا يزال الحجران مثبتين فى جداره.

والبئر المذكورة حفرها فى الأول قصى، ثم دثرت فاستخرجها جبير ابن مطعم بن عدى بن نوفل بن عبد مناف، وأحياها، هكذا قاله الأزرقى فى تاريخه». (۲) قد جددت عمارة المسجد عام ۱۳۹۴ ه-، (۳) وهو حالياً يقع وسطاً بين سوق الجودرية وشارع الغزة العام، ويسمى فى الوقت الحاضر بمسجد الملك فهد.

قد بنى بناية جميلة حديثة يعلو المسجد قبة كبيرة، ومنارة، وضعت الميضآت فى أسفل المسجد، وله بابان رئيسان: أحدهما: يطل على شارع الغزة العام، مقابل عمارة الجفالى، مرتفع عن مستوى الشارع العام يصعد إليه بدرج، والآخر فى الجهة الشرقية يطل على

۱- تأليف عبدالوهاب إبراهيم أبو سليمان، الطبعة الأولى، الرياض، مطبوعات الملك فهد الوطنية، السلسلة الأولى «۲۰» عام ۱۴۱۶ ه/ ۱۹۹۵ م.

۲- هامش ۱ تعليق على كتاب الإعلام بأعلام بلد الله الحرام: ۲۲.

۳- أنظر: المفتى، بهجت صادق، دليل مكة المكرمة الإسلامى، الطبعة الأولى: ۸۳، الرياض: مطابع الفرزدق، عام ۱۴۲۴ ه/ ۲۰۰۳ م.

ص: ۱۴۱

سوق الجودرية، صممت الميضآة أسفل بناء المسجد وهو من المساجد التى تقام فيها صلاة الجمعة.

وصلت توسعة ساحات الحرم الشريف الشمالية مع نهاية الشهر الثالث من عام ۱۴۳۰ هإلى حدود هذا المسجد الشريف، هدمت جميع البنايات القديمة والحديثة المتقدمة أمامه نحو الحرم المكى الشريف، بما فيها من فنادق ومحلات تجارية، وقد كان هذان السوقان: المدعى والجودرية، من أنشط أسواق مكة التجارية قديماً، وحديثاً، حيث إنّ كل القادمين من سكان مكة المكرمة والحجاج، والمعتمرين فى أحياء مكة المكرمة الشمالية يمرون بهذين السوقين لدى توجههم إلى المسجد الحرام، وكانت تعرض فيهما أنواع مختلفة من الضائع: محلات الملابس، والأحذية، والعطارة، وغيرها، وعادة ما يزدحم هذان السوقان بالعابرين خلالهما، وبخاصة يوم الجمعة، والمواسم الدينية، وكانت الجنائز تخترقهما إلى جنة المعلى، غير أنه فى السنين الأخيرة، وعندما أصبح نقل الموتى إلى المسجد الحرام بسيارات الإسعاف، فيسهل على المشيعين نقل الموتى من الحرم الشريف إلى جنة المعلاة بنفس وسيلة النقل، فيكون خروج الجنائز من باب الملك عبدالعزيز من خلال نفق الغزة.

بهدم هذين السوقين، وإز التهما تماماً عام ۱۴۳۰ هأزيل من أسواق مكة الشهيرة قديماً، سوقا الجودرية والمدعى، ضمن ما أزيل من أحياء قديمة فى مكة المكرمة.

ثالثاً– مسجد الإجابة: لا يزال هذا المسجد موجوداً قائماً فى موضعه القديم فى بناية حديثة، وكان عند قبلته حجران أثريان دوّن عليهما بعض الكتابات التى تؤرخ لبناء المسجد، وقد نقلا إلى الجدار الخارجى على يمين المدخل الرئيس للمسجد فى عمارته الحديثة، وبجوارهما حجر من القاحوط دوّن عليه تاريخ تمام عمارة المسجد الجديدة (يوم الجمعة غرة رمضان عام ۱۴۲۲ ه، الموافق ۱۶ نوفمبر سنة ۲۰۰۱ م)، بنى المسجد بناءً حديثاً فى عمارة حديثة أنيقة، وتم تكييفه مركزياً، على نفقة معالى الشيخ إبراهيم العنقرى رحمه الله تعالى المستشار فى الديوان الملكى.

ص: ۱۴۲

يشرف المسجد على ثلاثة شوارع رئيسة، الواجهة الأمامية تطل على الشارع العام، والشرقية على شارع الإجابة، والغربية على شارع مرتفع.

هدم المسجد القديم عام ۱۳۹۴ هوأقيم موضعه المسجد الحالى، وشيد على طراز حديث.

وهو بناء مربع الشكل تزين جدرانه من أعلى عدد من الشرفات الجصية، وللمسجد بابان: من الجهة الشرقية، والغربية، ونوافذ عديدة، ومنارته فى الركن الجنوبى الغربى. (۱) رابعاً- مسجد البيعة: لايزال موجوداً فى بنائه القديم، قمت مع بعض الزملاء بزيارته يوم كان متوارياً خلف جبل العقبة قبل نسفه فوجدناه مهملًا، نزع بابه، لم يعط الاهتمام اللائق بتاريخه فى الإسلام.

وفى زيارة بحثية عام ۱۴۲۱ ه، عثر كل من عبدالوهاب أبوسليمان، ومعراج نواب مرزا، على الحجر الثالث الضائع الذى أشار إليه تقى الدين الفاسى المكى، فى الحائط الغربى للمسجد، مغطى بطبقة من الدهان الأبيض. (۲) كان هذا المسجد متوارياً من وراء جبل العقبة الضخم الذى يعد الحد الطبيعى لمنى فى الناحية الغربية، لم يكن هذا المسجد معروفاً إلّا لمن قرأ عنه وقصده، وكان وضع هذا المسجد واستتاره من وراء ذلك الجبل الضخم فى ذلك الشعيب الذى يسمى ب- (شعيب البيعة) محققاً تماماً كما وصفه العلامة الأزرقى وغيره من المؤرخين، اعتبره بعض الصحفيين بعد ظهوره اكتشافاً أثرياً جديداً.

وفى الوقت الحاضر أصبح المسجد ببنائه القديم ظاهراً بارزاً للعيان بعد إزالة جبل العقبة، حيث تمت إزالة الجبل الضخم عام ۱۴۲۸ هبعد عمل شاق متواصل ليل نهار لمدة عامين بآليات حديثة متقدمة، واستعمال الديناميت المفجر للصخر؛ ضمن مشروع تطوير،

۱- المفتى، بهجت صادق، دليل مكة المكرمة الإسلامى: ۸۹.

۲- نشر هذا الخبر بصحيفة عكاظ، السنة الثانية والأربعون، العدد ۱۲۵۸۹، الثلاثاء ۱۹ ذوالحجة ۱۴۲۱ ه، الموافق ۱۲ فبراير ۲۰۰۱ م: ۳۹.

ص: ۱۴۳

وتحسين الجمرات الأخير، المشروع الضخم الذى سخت عليه الحكومة السعودية بالمال الوافر، بقصد تجنيب الحجاج من الكوارث والإصابات، والمحافظة على أرواحهم ..

حدث كل هذا امتداداً لتطوير الجمرات، وتوسعة الساحات حولها، وقد أوصت اللجنة المشكلة لإعادة النظر فى تطوير مشروع الجمرات المنعقدة فى ۲۵/ ۱۱/ ۱۴۲۳ هبرئاسة الأمير عبدالمجيد بالفقرة التالية:

- المحافظة على منطقة شعيب البيعة ككل بحيث لايمسها المشروع بتغيير، لأنها توثق لفترة تاريخية إسلامية مهمة.

- معالجة وضع مسجد البيعة ومعاملته ضمن المخطط الشامل مع الأخذ فى الاعتبار المحيط الطبيعى لمنطقة شعيب البيعة ومسجده. (۱)

لايزال المسجد قائماً بعد إزالة جبل العقبة وتطوير مبنى الجمرات، وقد أحيط بأسلاك شائكة محافظة عليه بعد تجديد دهانه، وفى النية إعادة بناء المسجد بناية حديثة حسبما جاء التصريح من سمو الأمير متعب بن عبدالعزيز آل سعود وزير البلديات والأشغال العامة، فعسى أن ينال الاهتمام اللائق به فى الوقت الحاضر، وهو جدير بالمحافظة عليه، واسترجاع ذاكرة التاريخ الإسلامى، وما كان يلقاه رسول الله (ص) فى الدعوة إلى دين الله، وأخذ البيعة من الأنصار رضوان الله عليهم على حمايته، ومؤازرته إذا حل ببلدهم.

خامساً- مسجد الخيف: لا يزال قائماً تقام فيه الصلوات الخمس أيام موسم الحج بدءاً من شهر ذى الحجة من كل عام، وتقام فيه صلاة عيد الفطر من كل سنة.

يحده من الشرق شارع مخصص للمشاة يتخلل بين مبنى المسجد ومقر وزارة الشؤون الإسلامية، ودورات المياه المخصصة بخدمة رواد المسجد، والمناطق المجاورة، ويتصل بشارع الخيف بدرج إسمنتية.

۱- محضر اجتماع اللجنة المشكلة لدراسة مشروع تطوير الجمرات بتاريخ ۱/ ۱۲/ ۱۴۲۳ ه.

ص: ١٤٤

ومن الغرب شارع يربط شارع الرابطة وشارع الخيف والساحة الموجودة أمام البوابة الرئيسة.

توجد أمام واجهة المسجد القبلية مجموعة من الخيام الحديثة المقاومة للحريق فى شكل نصف دائرة تشغلها الجهات الأمنية، والخدمية وغيرها.

مرت عمارة مسجد الخيف بمرحلتين وهى على النحو التالى:

المرحلة الأولى: فى عهد الملك فيصل بن عبدالعزيز، وكان من أبرز سماتها أنها احتفظت بالملامح التاريخية للمسجد، مع توسعة من الناحية الشمالية والجنوبية، وإضافة رواق مسقوف بعرض ١٥ م، و به ثلاثة صفوف من الأعمدة، فى كل صف ٢٢ عموداً يطل كل منها على صحن المسجد ... وتقدر مساحته بحوالى ٢٣٦٦٠ م ٢، بطول من الشرق إلى الغرب حوالى ١٨٢ م ٢، وعرضه من الشمال إلى الجنوب حوالى ١٣١ م. ٢

المرحلة الثانية: فى عهد الملك خالدبن عبدالعزيز، حيث أزيلت المبانى القديمة بالكامل، ووضعت أساسات جديدة لبناء جديد بالكامل ... بلغت مساحة المسجد فى هذه العمارة ٢٥٠٠٠ م. ٢

مع هذا التجديد للمسجد محيت فى البناء الجديد جميع المعالم التاريخية المأثورة التى توثق لبعض الأماكن الأثرية داخل المسجد، أصبح المسجد مسقفاً بالكامل، ومكيفاً تكييفاً عاماً.

فى شوال عام ١٤٢٧ هرمم المسجد، وأزيل البلاط القديم ليحل محله بلاط جديد فقشع القديم بواسطة تركترات و معدات ثقيلة، وكشف الحفريات عن سراديب داخل أرض المسجد، وقد وقفت على هذا مع الزميلين الدكتور معراج نواب مرزا، والدكتور عبدالله شاووش، وزوج ابنتى المهندس لدى مؤسسة بن لادن عاصم عبدالله تركستانى، ولأن العمال لايدركون أهمية مثل هذه الأمور فقد أشعرنا بهذا المسؤولين بمعهد أبحاث الحج. (١)

١- أنظر: أبو سليمان، عبدالوهاب إبراهيم، ومعراج نواب مرزا، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، العدد التاسع والأربعون، السنة الثالثة عشرة: شوال، ذوالقعدة، ذوالحجة ١٤٢١ ه،: ١٦٠.

ص: ۱۴۵

... سادساً- مسجد التنعيم، .. لايزال فى مكانه، يؤمه المعتمرون، وقد جدد بناؤه، واتسعت أروقته على نمط حديث.

المسجد حديثاً: أزيل البناء القديم للمسجد، وكانت جداره قائمة دون سقف.

وفى عام ۱۳۹۸ هوضعت الحكومة السعودية مخططاً لإعادة بناء المسجد كأجمل ما تكون المساجد، بطراز معمارى فريد، خاصة وأنّ هذا المسجد ذو أهمية خاصة، وما زال حيث أقيم بجوار ميقات أهل مكة؛ وبنى المسجد على شكل مستطيل، عبارة عن قسمين منفصلين:

القسم الأول: المسجد ويتكون من أكتاف ثمانية تحمل قبة ضخمة، زينت الأكتاف بزخارف متنوعة، وتحمل الأكتاف رقبة القبة، ويعلوها القبة المرتفعة، يتوسط جدار القبلة المحراب الكبير رواق القبلة بارتفاع أربعين متراً.

القسم الثانى: مئذنتان: فى الركن الشمالى الغربى، يقابلها فى الطرف الآخر مئذنة أخرى بنفس المواصفات، تنتهى كل مئذنة بجوسق كمثرى الشكل يعلوها هلال.

للمسجد مدخلان ينفذان إلى ساحة مسقوفة بين المسجد والميضأة، ومنها الدخول مباشرة إلى ثلاثة أبواب موصلة إلى قاعة المسجد، خص منها باب لدخول النساء، يلج الداخل منها مباشرة إلى مكان الصلاة مستقبل المحراب، عزل مصلى النساء بالمسجد بفاصل خشبى.

يحوط المسجد من جهات ثلاث ساحات ومواقف للسيارات عدا الجهة القبلية. (۱) سابعاً- مسجد الفتح بالقرب من الجموم: بنى بناءً حديثاً متواضعاً من أحد المواطنين المحسنين، تصلى فيه الصلوات الخمس، وله إمام راتب.

۱- أنظر: المفتى، بهجت صادق، دليل مكة المكرمة الإسلامى،: ۷۲.

ص: ۱۴۶

ثامناً- مسجد الجن (الحرس): لا یزال موجوداً فی مکانه المعروف قدیماً بسوق المعلاة، علی یمین النازل إلی الحرم الشریف، له ثلاث واجهات رئیسة:

الشرقیة تطل علی الشارع المتوجه إلی باب مقبرة المعلاة، والغربیة علی شارع المسجد الحرام، والشمالیة علی شارع یلتقی فیه طریق المسجد الحرام مع الشارع المؤدی إلی مقبرة المعلاة.

جدد بناؤه فی العصر الحدیث عام ۱۴۲۱ ه، تخطیطه المعماری یعتمد تفکیراً هندسیاً حدیثاً، یتجلی هذا فی هیکله الخارجی، ومنارته فی شکل هندسی غیر مألوف، علی نمط تجدید المساجد المجاورة فی منطقة المعلاة: مسجد الجندراوی، ومسجد عین زبیدة، کسیت جداره الداخلیة والخارجیة بالرخام الملون النفیس، خصص الدور الأرضی لمصلی الرجال، والدور العلوی الأول للنساء، وجعلت میضآت المسجد بالبدروم.

تاسعاً- مسجد الجعرانة: لا یزال قائماً، وقد جددت عمارته فی العهد السعودی مرات عدیدة آخرها عام ۱۴۲۸ ه.

عاشراً- غار حراء: معلم بارز من معالم مکة الشامخة یبدو فی شکل هندسی فرید، یراه القادم إلی مکة من کل جوانبها وجهاتها، مکانه معروف مشهور منذ القدم، یصعد إلی أعلاه بدرج قدیم منذ العهد العثمانی، وقد تهدم معظمها بحکم القدم أحیاناً، وقد هیأ الله له من العمال من ینحتون الدرج فی الجبل تعویضاً لما تهدم من درجه المبنی قدیماً، عندما یصل الصاعد إلی قمة الجبل حیث المسجد المزال ینحدر هبوطاً إذا أراد الوصول إلی الغار الذی کان یتحنث فیه النبی (ص) اللیالی ذوات العدد، داخله لا یتسع لأکثر من واحد إلّا بضیق شدید، یستطیع الزائر لهذا الغار أن یری من خلال فجوة أمامیة بین الصخرات کالطاق مشاهدة المسجد الحرام دون حجاب قبل بناء العمائر الضخمة، والأبراج العالیة التی حجبت الرؤیة.

لا- یزال هذا الغار ولله الحمد قائماً یصعد إلیه الحجاج، والمعتمرون، والأهالی بلهف وشوق برغم الصعوبة والمشقة، ومما یندی له الجبین أن هذا الغار الشریف یمارس عنده الکثیر من ما یخالف الشریعة والعقیدة الصحیحة بسبب ترک الحبل علی الغارب، دون

ص: ۱۴۷

مبادرة لتنظيم الوفود من الحجاج والمعتمرين الراغبين فى زيارة هـذا الموضع الشـريف، للـذهاب إليه فى مجموعات منظمـة مع مرشـد رسـمى، يقص السـيرة النبويـة، والمراحـل التى قضاهـا رسول‌الله (ص)، وبالإمكـان اسـتخدام الوسائـل الحديثـة بتسـجيل تلـك الوقائع، والمعاناة التى تكبدها رسول الله (ص)، دون خرق لقاعدة من قواعد العقيدة الصـحيحة، ودون مساس بما يخدشها مما يجرى على هذا المكان الطاهر المبارك من ممارسات الجاهلين، والمشـعوذين المسـتغلين فى الوقت الحاضـر، ودون اتخاذ إجراءات سـليمة للاستفادة من هذا الموقع التاريخى فى سلامة وأمان.

أصبح ما حول جبل النور حياً كبيراً يسمى (حى جبل النور)، جزء من الحى مخطط تخطيطاً هندسـياً حـديثاً، والبعض منه عشوائى من دون تخطيط، و بخاصة ما يحيط بالجبل.

اتسع النطاق العمرانى حول الجبل بطريقة عشوائية، لا تتلاءم ومكانته التاريخية فى الإسلام، والطريق إلى صعوده ضيق غير ممهد، تغلب على الحى من حول الجبل المساكن الشـعبية، والشوارع الضـيقة، وهى كل يوم فى امتداد، الوصول إلى الغار الذى كان يتحنث ويتعبد فيه رسول الله (ص) صعب جداً، حيث تهدمت الدرج الموصلة إلى قمته، وبالرغم من هذا يرتاده المواطنون، والحجاج.

حادى عشر- غار ثور: لا يزال بحمد الله باقياً، يصعد إليه القاصدون من حجاج بيت الله الحرام ليشاهدوا المكان الذى اختفى فيه رسول الله (ص)، وصاحبه أبوبكر، عنـد هجرته (ص) إلى المدينة المنورة، بالرغم من مشـقة الصـعود إليه، الصـعود إليه أشد من الصـعود إلى جبل النور، وأكثر مشقة، وكان هناك مسجد قد تهدم.

هذه جملة الأماكن الإسلامية المأثورة المتواترة الباقية حتى عام ۱۴۳۰ ه/ ۲۰۰۹ م. (۱)

۱- يـذكر العلامـة عفيف الـدين عبدالله بن إبراهيم ميرغنى ت ۱۲۰۷ ":ومنها مولد سـيدنا حمزة بن عبدالمطلب رضـى الله عنه بأسـفل مكة على طريق الذاهب إلى بركة ماجن، قال الفاسـى: ولم أر شـيئاً يدل بصـحة ذلك، بل فى صحته نظر، لأن هذا الموضع ليس محلًا لبنى هاشم: ۲۱۰؛ هـذا المسـجد لا يزال قائماً وقد قام بتخطيطه، وبنائه فى السـبعينيات الهجرية من القرن الرابع عشـر الهجرى المهندس المكى محمد سعيد فارسى، وهو من سكان حى المسفلة قديماً، فبنى بناءً حديثاً، أصبح هذا المسجد قريباً من المسجد الحرام بما يقدر بنصف كيلومتر بعد إزالة الكثير من المبانى فى بداية حى المسفلة، وبناء المبانى والأبراج الضخمة حوله، وإلى جواره من الجهة الغربية مسـجد آخر، قد بنى عندما كان مسجد سيدنا حمزة متهدماً يفصل بينهما شارع ليس بالضيق، ولا زالت الشوارع فى تلك المنطقة على حالهـا من الصـغر والضـيق برغم بناء العمارات الضـخمة حول المسـجد، وقـد قمت بزيارة الموقع مع كل من الزميلين الـدكتور عبـدالله شاووش، والدكتور معراج نواب مرزا صباح يوم الخميس ۲۷/ ۴/ ۱۴۳۰ ه، الموافق ۲۲/ ۴/ ۲۰۰۹ م للتحقق من بقاء هذا المسجد.

ص: ۱۴۸

والألم يحز فى النفس، فإنّ بعض هـذه الأماكن لاتعطى الاهتمام اللائق بتاريخها الإسـلامى، ولا يسـهل الوصول إليها بالوسائل الحديثة رحمة بالحجاج، الذين يقصدونها شوقاً للوقوف على آثار النبى (ص) فى بلده مسقط رأسه (ص)، الأمل معقود فى الله عزّوجل، ثم فى حرص هيئـة السـياحة بالمملكـة العربية السـعودية؛ حيث يتولى أمر هذا المرفق نخبة من رجال المملكة الغيورين على تراثها، المقدرين قيمتها العلمية والتاريخية، لبذل جهود مشكورة فى الحفاظ على تراث الأمة، وفى مقدمتها ما له علاقة بتاريخنا الإسلامى الخالد.

الخاتمة

يتلخص من العرض السابق ما يأتى:

۱. التواتر العلمى حجة فى الشريعة الإسلامية، وكذلك التواتر المحلى وهما وسيلتان قطعيتان تثبت بهما الأحكام الشرعية.

۲. التشـكيك فيما ثبت بالتواتر سواء العلمى أو المحلى، جنايـة مغلفة على تاريخ الأمة، وهدم لقطعياتها، بل تشـكيك فى الأصول التى ثبتت بهما، وهو أمر خطير شرعاً لمن يدرك حقيقة هذا النوع من الاستدلال وأهميته الشرعية.

ص: ۱۴۹

۳. زیارة الأماکن المأثورة للحاج أو المعتمر، وهو بمکة المکرمة أثناء إقامته، زیارة خالیة مما یخدش العقیدة، أو یکسف إشراقها، هی فی الأصل علی الإباحة والجواز.

۴. الاعتراض ینبغی أن ینصب علی الممارسات التی تتنافی مع صفاء العقیدة وسلامتها، واتخاذ ما هو أسلم لمنعها؛ حیث إنّ القصد التطلع لمعرفتها، والوقوف علی ما جری من أحداث کان لها أثر عظیم فی نشر العقیدة الإسلامیة، وما تکبده رسول الله (ص) وصحابته الکرام فی سبیلها، وإشباع الجانب الروحی لدی المسلم.

۵. الحجاج والمعتمرون، والقادمون إلی هذه البلاد لاستکشاف التاریخ الإسلامی علی أرضه لهم مشاعرهم الروحیة، الإیمانیة؛ فکل مؤمن یقرأ عن مکة المکرمة فإنما یقرؤه بتلهف واستیعاب، کما یقرأ عن أحب الأشیاء إلیه بعنایة و اهتمام، فهو یترقب بفارغ الصبر الفرصة التی تتیح له زیارتها، ومشاهدتها، والوقوف علی مآثرها، ومشاعرها وقوفاً یجمع به بین المرئی والمقروء، ویطبق معلوماته علی المواقع، والمنازل تطبیقاً صحیحاً، فإذا وصل إلیها تمثلت أمام عینیه جمیع المعلومات المخزونة فی حفظه، وتکونت عنده سلسلة من الأسئلة ... عن المطاف، وبئر زمزم، وابتدائه، ودار الندوة وموقعها؟ عن المسجد الحرام، وأصله، وزیاداته، وأبوابه، وعماراته.

عن مولد النبی (ص) ومولد أولاده، وبیوت أصحابه، ومساجدهم، وعن دارأبی سفیان، ودار الأرقم ... (۱)، هذا کله نابع وصادر عن مشاعر إیمانیة عمیقة بطبیعة الحال، تدفع الزائر للتزود بالمعلومات الصحیحة عنها، وهی فرصة لوجوده فی مرابعها، وهی فرصة العمر التی قد لا تتاح له مرة أخری، وإشباعه روحیاً بما تترکه فی نفسه من مشاعر الحب، والتمسک بتعالیم الإسلام، والتحمس لمتابعة النبی (ص) والسلف الصالح من أصحابه والتابعین رضوان الله علیهم أجمعین.

۱- کتبی، السید محمد أمین، تقدیم کتاب الإعلام بأعلام البلد الحرام: ۵.

ص: ۱۵۰

۶. إنكار هـذه المشاعر الإيمانيـة فى نفوس القادمين إليها إنكار لحقيقة الطبيعة البشـرية، والجبلة الإنسانية؛ حيث الميول الطبيعية لمعرفة التاريخ الإسلامى فى مواقعه ومشاهده، ومرابعه.

۷. الأماكن المأثورة أمانة كل جيل يجب المحافظة عليها، فهى الشاهد الحى على الماضى ...

۸. الأماكن المأثورة فى المدينتين المقدستين: مكة المكرمة والمدينة المنورة شواهد تاريخية حية للتاريخ الإسلامى، ومواقفه الحاسمة؛ إزالتها يحيل تاريخنا الإسلامى فى نظر الأجيال القادمة أسطورة من الأساطير.

۹. الدعوة لإزالة الأماكن المأثورة فى المدينتين المقدستين مكة المكرمة، والمدينة المنورة، محو للتاريخ الإسلامى فى مواطنه الأصلية.

۱۰. ليس من منهـج السـلف الصالح الدعوة إلى إزالة هذه الأمكنة المأثورة فى مكة المكرمة ولا غيرها- فيما أحاط به العلم- حتى من المعارضين لزيارتها، ولهذا بقيت شاهداً حياً عبر العصور الماضية حتى عصرنا الحاضر.

۱۱. ليست إزالة الآثار الأسـلوب الصـحيح لمنع الممارسات المخالفة لعقيدة التوحيد وصـفائها، بل يحمل هذا فى طياته إضعاف جذوة الإيمان فى نفوس الشباب.

۱۲. أصبح الناس من الوعى الدينى بعامة، والسعوديون بخاصة ما يجعلهم يرفضون الممارسات التى تتنافى مع العقيدة الصحيحة.

۱۳. (لا يُزال حق لباطل)، فلا تزال هـذه الأماكن المأثورة ويمحى التاريخ الحق بسـبب الممارسات الجاهلية الباطلة؛ هذه قاعدة شـرعية تحمى الأمر الحق مما يخدشه من الباطل.

وفى هذا السياق سئل العلامة عزالدين بن عبد السلام الملقب بسلطان العلماء السؤال الآتى:

«إذا ثبت عن النبى (ص) سنة، هل يجوز تركها لكون المبتدع يفعلها أم لا؟

فأجاب: لا يجوز ترك السـنن لمشاركة المبتدعين فيها، إذ لا يترك الحق لأجل الباطل، وما زال العلماء والصالحون يقيمون السـنن مع العلم بمشاركة المبتدعين، وإذا لم يترك الحق لأجل الباطل فكيف يترك الحق

ص: ۱۵۱

للمشارکة فی الحق، ولو ساغ ذلک لترک الأذان، والإقامة، والسنن الراتبة، وصلاة الأعیاد، وعیادة المرضی، والتسلیم، وتشمیت العاطس، والصدقات، والضیافات، وجمیع المبرات المندوبات، والله أعلم». (۱) هذا هو منهج السلف الصالح فی مواجهة الانحرافات العقدیة.

۱۴. التوعیة الدینیة الصحیحة الموجهة إلی التعرف علی التعامل الشرعی الصحیح مع مثل هذه الأماکن التاریخیة ذات القیمة الدینیة، والمعنویة، والتاریخیة الرفیعة فی تاریخ الأمة، هی الطریق الأمثل لتعدیل سلوک بعض الجهلة من الحجاج، وهی الأسلوب الأمثل، والطریق الصحیح، وإلّا سیظل أصحاب الباطل متمسکین بعقائدهم، حتی لو أزیلت تلک المعالم لا قدر الله.

۱۵. الأماکن المأثورة المتواترة الباقیة بمکة المکرمة فی الوقت الحاضر هی:

مکان المولد النبوی الشریف (ص) (مکتبة مکة المکرمة)، مسجد الرایة، مسجد الإجابة، مسجد البیعة، مسجد الجن، مسجد الفتح، مسجد الجعرانة، مسجد التنعیم، مسجد الخیف، غار جبل حراء، غار جبل ثور.

۱۶. مکان ولادته (ص) أمر مقطوع به بین العلماء المکیین، وأبناء مکة المکرمة متحقق لدیهم ولادته فی شعب هاشم بمکة المکرمة، فی بیت والده المعروف الیوم بمکتبة مکة المکرمة، وأنه لا خلاف فیه بین الفقهاء، والمؤرخین، وعلماء السیرة النبویة، جیلًا بعد جیل، منذ القرون الإسلامیة الأولی.

۱۷. حظی مکان ولادته (ص) بقدر کبیر من عنایة المسلمین، واهتمام الخلفاء والأمراء عبر التاریخ الإسلامی بما یلیق بمکانة نبی الإسلام سیدنا محمد (ص) فی نفوس المسلمین.

۱- الفتاوی الموصلیة: ۲۳، الطبعة الأولی، بیروت، دار الفکر المعاصر، ت. د.

ص: ۱۵۲

۱۸. عناية الملك عبدالعزيز بالأماكن المأثورة: المولد النبوی الشريف، ودار السيدة خديجة ودار الأرقم بن أبی الأرقم، ومولد علی بن أبی طالب (ع) وتوظيفها توظيفاً حضارياً، أنموذج رفيع فی الاتجاه الصحيح.

۱۹. ... مكان المولـد النبوی الشـريف بجعله مكتبة عامة، له بعد فكری، وحضاری، أما البعد الفكری فإنه يتمثل فی اسـتمرارية إشـعاعه العلمی، يفد إليها العلماء، والباحثون من جميع أقطار العالم الإسلامی يستفيدون من محتوياتها من الكتب النفيسة، والبعد الحضاری بأن جعـل من المكـان ذی التاريـخ الحضاری الطويل منارة علم، ومعرفـة فی بلـد الله الأمين، ينبغی أن يحافظ عليه ليظل معلماً حضارياً من معالم أمة الإسلام فی الوقت الحاضر، وهو من البعض المتبقی من تلك المعالم الشامخة.

۲۰. حققت مكتبة مكة المكرمة- بهذا التوظيف الحضاری- خلال الخمسـين عاماً الماضـية- خدمات علمية ومعرفية جليلة منذ تأسيسها حتی الوقت الحاضر، فقد تطورت مجموعاتها من المصادر والمراجع، حيث ضمت ما يزيد علی عشرين مكتبة خاصة من مكتبات كبار علماء مكة المكرمة، وأدبائها، تجمع نوادر المطبوعات والمخطوطات علی المستوی العالمی.

۲۱. موقع هـذه المكتبـة الفريد، ومكانها التاريخی بإيحاءاته الروحية، والإيمانية يمثل تاريخاً حياً ينبغی أن يظهر بالمظهر اللائق بمكانته إسلامياً، وتاريخياً، واستغلاله فی ترسيخ العقيدة الإسلامية الصحيحة، وتفعيل النشاط العلمی، والدعوی من داخل أروقته، وتجديد بنائه بحيث يكون معلماً حضارياً لقاصـديه من العلماء، والأدباء، والمفكرين، وطلاب العلم القادمين من جميع أرجاء العالم الإسـلامی، وهو ما يتناسب مع مكانته السامية فی تاريخ الإسلام، وقد زكی هذا الرأی سابقاً كبار العلماء السلفيين فی هذه البلاد وغيرهم.

۲۲. الحفـاظ علی هـذا المكـان التاريخی المبارك مسـتقلًا ببنايته وهيئته، وكـذلك غيره من تلك الأماكن التاريخيـة المأثورة فی مكة المكرمة، وتوظيفها التوظيف الدينی، والعلمی العقلانی، والمدنی الحضاری محافظة علی مشاعر المسلمين، وتذكير ببدايات التاريخ

ص: ۱۵۳

الإسلامی وما واجهه المسلمون لنشر الدين والحفاظ عليه من كيد الكائدين مما تواجه الأمة جزءً منه، وتحتاج إلى التذكير به فی الوقت الحاضر.

۲۳. التشكيك فی صحة ما وقع عليه التواتر العلمی والمحلی من هذه الأماكن من دون دليل معتبر، مؤامرة لإخفات المشاعر الدينية، وجهالة بالتاريخ، وجناية على الحقائق الثابتة.

۲۴. المغالاة بالتجاوز عن الحد المشروع، والمجافاة بالتبلد فی الشعور ليسا من الإسلام فی شیء، بل هما الأبعد عن سنن الإسلام وهديه، تتعارض مع سماحة الإسلام، وشفافية روحه.

۲۵. الوسطية فی كل شیء شعار الإسلام، فلا عبودية إلّا لله عزّوجل، ومن تعظيمه تعالى تعظيم كل من عظمه الله، وتشريف كل من شرفه الله، وكل ما ينتسب إلى ذلك، من غير خروج عن حقيقته، أو تجاوز له عن قدره.

لواحق:

تراجم نخبة من المؤلفين فی الأماكن المأثورة المتواترة فی مكة المكرمة

يقدم البحث تراجم نخبة من الفقهاء أصحاب الرأی فی موضوع زيارة الأماكن المأثورة، وإعطائها أحكاماً شرعية سواء منهم المعارض، والمؤيد، فلكل رأيه واجتهاده، وقد سبق عرض آراء الجميع.

ومما ينبغی أن لا ـ يغيب عن ذهن القارئ، أنّ هذه الفئة من المؤلفين سواء المعارضين، والمؤيدين لهم جهادهم فی محاربة البدع ومحدثات الأمور التی لا شاهد لها فی الشرع، حاربوها بأنفسهم، وبأقلامهم، وألفوا فی هذا الموضوع مؤلفات عديدة، فهم علماء ثقات علماً وعقيدةً، وإن اختلفت آراؤهم، ومناهجهم الاستدلالية.

سيرى القارئ كل هذا فی تراجمهم، وبما خطته أقلامهم لهم مواقف صارمة من البدع التی تمس العقيدة الإسلامية.

فيما يلی عرض لهذه التراجم المختارة:

ص: ۱۵۴

۱. أبو الوليد محمد بن عبد الله بن أحمد الأزرقی (ت ۲۵۰ ه)

مؤلف كتاب: أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، الطبعة الثالثة، تحقيق رشدی الصالح ملحس، مكة المكرمة: مطابع دار الثقافة.

قال الحاج خليفة فی كتابه كشف الظنون:

الإمام أبو الوليد محمد بن عبدالكريم الأزرقی، وهو أول من صنف فی تاريخ مكة، ومختصره زبدة الأعمال ...

لم يعرف بالضبط تاريخ ولادته، ولا أشار إليه أحد من المؤرخين، لأن الأقدمين أهملوا ذكره بتاتاً، وترجمته التی وصلت إلينا هی من رواية الآخرين.

أما وفاته، فهی غير مضبوطة على التحقيق أيضاً، فقد ذكر الحاج خليفة صاحب كشف الظنون أنها ۲۲۳ ه-، وقال ابن عزم التونسی: أنها عام ۲۱۲ ه-، والحقيقة أنّ كليهما أخطأ السبيل، فإنّ الأزرقی توفی بعد هذا التاريخ بعشرات السنين، فقد ذكر الفاسی فی كتابه العقد الثمين أنّ الأزرقی كان فی عهد المنتصر على قيد الحياة. (۱) ۲. الإمام أبو عبدالله محمد بن إسحاق الفاكهی

مصنف كتاب: أخبار مكة فی قديم الدهر وحديثه، الطبعة الأولی، دراسة وتحقيق عبدالملك بن عبدالله بن دهيش، مكة المكرمة: مكتبة ومطبعة النهضة الحديثة، عام ۱۴۰۷ ه/ ۱۹۸۶ م.

اسمه ونسبه: هو: محمد بن إسحاق بن العبّاس الفاكهی، أبو عبدالله المكی.

حياة الفاكهی: عقد ابن حجر فی آخر كتابه (تغليق التعليق) باباً طويلًا ترجم فيه للبخاری، وعقد فيه فصلًا قال فيه: (فصلٌ فی

۱- أنظر ۱۲: ۱، ۱۳؛ وانظر: الزركلی، الأعلام ۲۲۲: ۶.

ص: ۱۵۵

ذكر الرواة عن البخاری. (۱)) فـذكر جماعـة ممّـن روی عنـه كتبه، ثم قـال: ومن الحفَّاظ (أی: الرواة عنه) من أقرانه فمن بعـدهم، أبو زرعة، وأبو حاتم، وإبراهيم ابن إسحاق الحربی ... ثم ذكر جملة من الحفَّاظ إلی أن قال: (ومحمد بن إسحاق الفاكهی- صاحب أخبار مكة-) ...

طلبه للعلم ورحلاـته: كان مبكّراً فی طلبه للعلم، والتقائه بالشـيوخ، والأخـذ عنهم، وقـد نصّ فی كتابه علی أنه التقی ببعض مشايخه فی مكة، ولم يكونوا من أهلها. (۲) ولم يقنع الفاكهی بمن أخـذ عنهم بمكة، سواء مشايخها، أو الوافدين عليها، فرحل فی طلب العلم إلی مراكز ثقافية، كانت لها شهرة واسعة فی ذلك الزمن.

فقد عرفنا من كتابه هذا أنه رحل إلی بغداد، وسمع فيها من أحمد بن عبدالجبّار العُطاردی، ت ۲۷۲ ه-. (۳) ورحل إلی الكوفة، وسمع فيها من إسماعيل بن محمد الأحمسی. (۴) ورحل إلی صنعاء، فسمع فيها من محمد بن علی النجّار، (۵) وإبراهيم بن أحمد اليمانی ... (۶) مكـانته الاجتماعيـة: يظهر من خلاـل ما سـطره الفاكهی فی كتابه أنه من رجالات مكـة الـذين يوضـعون فی الاعتبار، ودلّت بعض الأخبار علی أنه عَلَمٌ من أعلام البلد الحرام، وخاصة بعد نضوجه العلمی، فقد وصف فی كتابه هذا أماكن ومواضع قد لا يتيسر

۱- تغليق التعليق ۴۳۷: ۵- ۴۳۹.

۲- قـال فی الأثر: ۵۷۶ حـدّثنی أحمـد بن الحارث الأشـعری الكوفی، وحفظته منه فی مكة؛ وفی الأثر: ۵۸۵ قال: حـدّثنا علی بن حرب الموصلی بمكة؛ وفی الأثر: ۱۸۰۶ قال: حدّثنا عمران بن موسی الطائی- سمعته منه فی المسجد الحرام-.

۳- أنظر الأثر: ۱۰۵۳.

۴- الأثر: ۱۹۰۴.

۵- الأثر: ۱۳۰۶.

۶- الأثر: ۲۶۲۷، ۲۶۶۷.

ص: ۱۵۶

لطالب علم عادی أن يصلها أو يراها، وروى حوادث ومراسلات بين الأمراء قد لا يطّلع عليها إلّا الخاصة ...

مشايخه: روى الإمام الفاكهى فى كتابه (أخبار مكة) فى المجلد الثانى عن ۲۳۱ شيخاً، وتتفاوت روايته عنهم قلة وكثرة.

وقد روى عن أئمة أعلام مشهورين بالحفظ والإتقان وبالعناية بالحديث، مثل محمد بن إسماعيل البخارى، ومسلم بن الحجاج، وأبى حاتم الرازى، وأبى زرعة الجرجانى: أحمد بن حميد الصيدلانى، وإبراهيم بن يعقوب الجُوزجانى، وإسحاق بن منصور الكَوْسَجِ، والحسن بن عَرَفَة العَبْدى، وعبّاس بن محمد الدُّورى، وعمرو بن على الفَلّاس، والزبير ابن بَكّار وغيرهم ...

أهمية كتاب الفاكهى: وقف ابن حجر على هذا الكتاب، واستفاد منه فى كثير من كتبه وذكر إسناده إليه، ثم قال: (وهو كتاب نفيس فى خمسة أسفار). (۱) وقال الفاسى فى كتابه (شفاء الغرام):

(وفى كتاب الفاكهى أمور كثيرة مفيدة جداً، ليست من معنى تأليف الأزرقى، ولا من المعنى الذى ألّفناه). (۲) فهو بهذا يقرر أنّ المادة المسطرة فى كتاب الفاكهى مادة واسعة تفوق المادة العلمية والتاريخية والأدبية التى فى كتاب الأزرقى، وفى كتاب (شفاء الغرام) أيضاً، وهما أوسع الكتب المؤلفة فى هذا الباب.

فإذا أردنا أن نتلمس أهمية كتاب الفاكهى هذا، وجب علينا أن نشير إلى النصوص الكثيرة التى احتفظ لنا الفاكهى بها من كتب مفقودة ...

وفاته: قال الفاسى فى (العقد الثمين): (وما عرفت متى مات، إلّا أنه كان حيّاً فى سنة اثنتين وسبعين ومائتين، لأنه ذكر فيها قضية تتعلق بالمسجد الحرام. (۳)

۱- تغليق التعليق ۴۷۱: ۵.

۲- شفاء الغرام ۴: ۱.

۳- العقد الثمين ۳۱۰: ۱، ۹- ۱۲، ۱۴، ۳۱، ۳۳؛ وانظر: الزركلى، الأعلام ۲۸: ۶.

ص: ۱۵۷

۳. الإمام أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزی، (ت: ۵۹۷ ه)

مؤلف كتاب: مثيرالغرام الساكن إلی أشرف الأماكن؛ الطبعة الأولی، قدم له وحققه وفهرسه الدكتور مصطفی محمد حسين الذهبی القاهرة: دارالحديث، ۱۴۱۵ ه/ ۱۹۹۵ م.

يذكر محقق الكتاب فی التعريف بالمؤلف قوله: ...

مولده: ولد الإمام ابن الجوزی فی مدينة بغداد (بدرب حبيب)، واختلفت الروايات فی زمن مولده علی خمسة أقوال من سنة ۵۰۸ إلی ۵۱۲ه.

مذهبه الفقهی: كان ابن الجوزی حنبلياً شديد الميل للحنابلة، يدل علی ذلك مواضع كثيرة من كلامه فی كتبه خصوصاً فی (مناقب الإمام أحمد) و (المنتظم).

شيوخ الإمام ابن الجوزی: لابن الجوزی مشايخ كثيرون علی عادة علمائنا الأقدمين عامة، والمحدثين منهم خاصة، وقد تولی الإمام ابن الجوزی تعريفنا بشيوخه، وهم ستة وثمانون شيخاً، وثلاث شيخات ذكرهم فی كتابه (مشيخة ابن الجوزی).

ثناء الأئمة علی ابن الجوزی: قال مؤرخ الإسلام الحافظ الذهبی: (الواعظ المتفنن، صاحب التصانيف الكثيرة الشهيرة فی أنواع العلم من التفسير والحديث والفقه والوعظ والأخبار والتاريخ وغير ذلك، وعظ من صغره، وفاق فيه الأقران، ونظم الشعر المليح، وكتب بخطه ما لا يوصف، ورأی من القبول والاحترام ما لا مزيد عليه). (۱) وقال ابن خلكان: كان علّامة عصره، وإمام وقته فی الحديث وصناعة الوعظ، صنف فی فنون عديدة، وكتبه أكثر من أن تعد. (۲) وقال عماد الدين الأصبهانی: واعظ، صنيع العبارة، بديع الإشارة، مولع بالتجنيس فی لفظه، والتأنيس فی وعظه، وله فی

۱- العبر، فی خبر من غبر ۲۹۷: ۴، ۲۹۸.

۲- وفيات الأعيان ۳۲۱: ۲.

ص: ١٥٨

القلوب قبولها، حسن الشمائل، قد مزجت من اللطافة والكياسة شمولها. (١) وقال أبو المظفر سبط ابن الجوزی: كان زاهداً فی الدنيا، متقلّلا منها، وكان يختم القرآن فی كل سبعة أيام، ولا يخرج من بيته إلّا إلی الجامع للجمعة وللمجلس، وما مازح أحداً قط، ولا لعب مع صبی، ولا ـ أكل من جهة لا ـ يتيقن حلّها، وما زال علی ذلك الأسلوب حتی توفاه الله. (٢) ووصفه الحافظ ابن كثير فی البداية والنهاية بقوله: أحد أفراد العلماء برز فی علوم كثيرة، وانفرد بها عن غيره، وجمع المصنفات الكبار والصغار نحواً من ثلاثمائة مصنف، وكتب بيده نحو مائتی مجلد.

وله فی العلوم كلها اليد الطولی، والمشاركات فی سائر أنواعها من التفسير والحديث والتاريخ والطب والفقه وغير ذلك من اللغة والنحو. (٣) وقال ابن تيمية: عددت له أكثر من ألف مصنف، ورأيت بعد ذلك ما لم أره. (۴) وقال عنه الحافظ ابن رجب: كان لا يضيع من زمانه شيئاً، يكتب فی اليوم أربع كراريس، يرتفع له كل سنة من كتابتها ما بين خمسين مجلداً إلی ستين، وله فی كل علم مشاركة. (۵) وقال الموفق المقدسی: كان ابن الجوزی إمام أهل عصره فی الوعظ، وصنف فی فنون العلم تصانيف حسنة، وكان صاحب فنون، وكان يدرس الفقه ويصنف فيه.

١- خريدة القصر وجريدة العصر ٢۶١: ٢.

٢- مرآة الزمان ۴٨٢: ٨.

٣- البداية والنهاية ٣١: ١٣.

۴- نقلًا عن ذيل طبقات الحنابلة ۴١۵: ٣.

۵- المصدر السابق.

ص: ۱۵۹

وأثنى على ابن الجوزى الإمام الداودى فقال: الإمام العلامة، حافظ العراق وواعظ الآفاق، صاحب التصانيف المشهورة فى أنواع العلوم، من التفسير والحديث، والفقه، والوعظ والزهد ... (۱) وقال الإمام أبو الخير محمد بن الجزرى فى الثناء عليه: الإمام الحافظ أبوالفرج ابن الجوزى ... تلا بالعشر على أبى بكر محمد بن الحسين المزرفى؛ (۲) يريد أنه جمع إلى علومه الوفيرة حفظ القراءات العشر المتواترة للقرآن الكريم.

مكانته العلمية: لم يقتصر ابن الجوزى على فن واحد من فنون العلم، فهو نفسه يقول: ولم أقنع بفن واحد، بل كنت أسمع الفقه والحديث، وأتبع الزهاد، ثم قرأت العربية، ولم أترك أحداً ممن يروى ويعظ، ولا غريباً يقدم، إلّا وأحضره وأتخير الفضائل. (۳) ففى التفسير كان من الأعيان، كما قال عنه الذهبى، فقد فسر القرآن كله فى مجلس الوعظ، كما قال: ما عرفت واعظاً فسر القرآن كله فى مجلس الوعظ منذ نزل القرآن، فالحمد لله المنعم؛ وقد كان من أبرز ما ألف ابن الجوزى فى التفسير (المغنى) واختصره فى (زاد المسير فى علم التفسير) وهو مطبوع فى تسع مجلدات.

وفى الحديث كان من الحفاظ، فقد كتب الحديث وله إحدى عشرة سنة، وسمع قبل ذلك على حد قوله.

قال أبو عبدالله الدبيثى: إليه انتهت معرفة الحديث وعلومه والوقوف على صحيحه وسقيمه، وله فيه مصنفات من المسانيد والأبواب والرجال ومعرفة ما يحتج به. (۴) وقال ابن الساعى: روى الحديث عن خلق كثير، وسمع الناس منه وانتفعوا به، وكتب بخطه ما لايدخل تحت الحصر، وخرج التخاريج، وجمع شيوخه، وأفراد المسانيد، وبين الأحاديث الواهية والضعيفة. (۵)

۱- طبقات المفسرين، للداودى ۳۷۵: ۱.

۲- غاية النهاية فى طبقات القراء، لابن الجزرى ۳۷۵: ۱.

۳- صيد الخاطر : ۱۳۵، ولفتة الكبد : ۲۴.

۴- نقلًا عن أعلام النبلاء ۳۷۳: ۲؛ مرآة الزمان ۷۸۲: ۸.

۵- الجامع المختصر لابن الساعى ۶۶: ۹.

ص: ١٦٠

وقد كان من أبرز مؤلفاته فى الحديث: (جامع المسانيد)، و (الحدائق)، و (الموضوعات)، و (العلل المتناهية).

وفى الوعظ كان له باع طويل حتى قيل عنه إنه عالم العراق وواعظ الآفاق، فقد بدأ ابن الجوزى الوعظ فى التاسعة من عمره، وهو سن مبكرة يدل على ذاكرة واعية، وبديهة حاضرة، وذكاء حاد، ونبوغ مبكر، وكان يحضر مجلس وعظه الكثيرون، يسمعون له، ويتأثرون به، فيقول ابن الجوزى عن مدى تأثيره فى الناس: وضع الله لى القبول فى قلوب الخلق فوق الحد، وأوقع كلامى فى نفوسهم، فلايرتابون فى صحته، وقد أسلم على يدى نحو مائتين من أهل الذمة، ولقد تاب فى مجالسى أكثر من مائة ألف، وقد قطعت أكثر من عشرين ألف سالف مما يتعاناه الجهال. (١) وقال ابن رجب: وإنّ مجالسه الوعظية لم يكن لها نظير، ولم يسمع بمثلها، وكانت عظيمة النفع، يتذكر بها الغافلون، ويتعلم منها الجاهلون، ويتوب عنها المذنبون، ويسلم فيه المشركون. (٢) ولعل من أبرز ما كتبه فى الوعظ: (التبصرة)، و (المنتخب)، و (المدهش)، و (بحر الدموع) و (بستان الواعظين ورياض السامعين).

أما فى الفقه فلابد وأن يكون فقيهاً، وكيف لا وهو الواعظ المفسر الحافظ الحنبلى المذهب، المجتهد فى بعض الآراء، ووصفه ابن رجب بأنه: مفيد المدرسة أى مدرسة الفقه الحنبلى؛ ومن أبرز ما ألفه فى الفقه: (الإنصاف فى مسائل الخلاف) و (عمدة الدلائل فى مشهور المسائل)، و (المذهب فى المذهب)، و (مسبوك الذهب)، و (المنفعة فى المذاهب الأربعة)، وغير ذلك.

وفى التاريخ كان مؤرخاً بارع التصنيف وليس أدل على ذلك من كتابه (المنتظم)، كما كتب المناقب التى كتبها تعد موسوعة تاريخية متخصصة كل فى موضوعه، منها: (مناقب أحمد بن حنبل)، و (مناقب الحسن البصرى)، و (مناقب عمربن الخطاب)، و (مناقب عمربن

١- لفتة الكبد لابن الجوزى،: ٢٥١.

٢- الذيل على طبقات الحنابلة لابن رجب ٤١٠: ٣.

ص: ۱۶۱

عبدالعزیز)، و (مناقب سفیان الثوری)، و (مناقب إبراهیم ابن أدهم)، وغیرها.

هذا بالإضافة إلی نبوغه فی الأدب، واللغة، والشعر، فقد قال الذهبی: (ونظم الشعر الملیح وکتب بخطه ما لایوصف، ولاقی من القبول والاحترام ما لا مزید علیه). (۱) ونقل عن أبی شامة أنّ أشعاره عشرة مجلدات، ویبدو أنّ شعره حسن، وإن کان محشواً بالمحسنات البدیعة، وله (المقامات) وهی مطبوعة.

مصنفاته: أما کتبه فإنها کثیرة جداً تزید علی ألف کتاب.. وقد ألّف الأستاذ العلوجی کتاباً قیماً هو: (مؤلفات ابن الجوزی) أحصی فیه کتبه، وأشار إلی المطبوع منها (۳۰ کتاباً) والمخطوط الموجود منها (۱۳۹ کتاباً)، والمفقود (۲۳۳ کتاباً)، واستدرک علیه بعض الزملاء کتباً أخری ...

وفاته:.. عاش فی بغداد معظماً موقراً.. وتوفی لیلة الجمعة الثانی عشر من رمضان سنة ۵۹۷ هبین المغرب والعشاء فی داره بقطفتا- محلة من محال بغداد-. (۲) ۴. الإمام الربانی یحیی بن شرف النووی (۶۱۳ ه- ۶۷۶ ه)

مؤلف کتاب: الإیضاح فی مناسک الحج والعمرة، الطبعة الثانیة، وعلیه الإفصاح علی مسائل الإیضاح علی مذاهب الأئمة الأربعة وغیرهم، تألیف عبدالفتاح حسین راوه المکی، مکة المکرمة: المکتبة الإمدادیة، ۱۴۱۴ ه/ ۱۹۹۴ م

یترجم له العلامة الفقیه الشیخ عبدالفتاح حسین راوه قائلًا:

التعریف بصاحب الإیضاح: هو الإمام العلامة شیخ الإسلام أستاذ المتأخرین، وحجة الله علی اللاحقین، والداعی إلی سبیل

۱- العبر فی خیر من غبر، للذهبی ۲۹۷: ۴، ۲۹۸.

۲- ۹:. ۳۹- ۱۷.

ص: ۱۶۲

السالفين، محرر مذهب الشافعی ومهذبه، ومنقحه، ومرتبه، فقيه المحدِّثين، ومحدِّث الفقهاء الحافظ أبو زكريا يحيى بن شرف بن موسى بن حسن بن حسين بن حزام بن محمد بن جمعة النووی الشافعی.

مولده: ولد فی العشر الأول من المحرم عام ۶۳۱ ه- ببلدة نوى (قرية من قرى دمشق بمرتفعات (الجولان)، وبها نشأ، وحفظ القرآن العظيم ...

تفننه فی العلوم: تفنن فی أصناف من العلوم فقهاً، فكان المرجع والمعوَّل عليه فی فقه الشافعی، ومتون أحاديث، وأسماء الرجال، فجمع بين الرواية والدراية، فكان أول أهل زمانه معرفة، وحفظاً، وإتقاناً، وضبطاً لحديث رسول الله (ص)، وعالماً بعِلله، وصحيحه، وأسانيده، فالنووی فقيه المحدِّثين، ومحدِّث الفقهاء، بل صار علماً يشار إليه بالبنان فی زمانه، ومرجعاً يعتمد عليه، غير منازَع ولا مدافَع.

توليته التدريس: بعد أن اكتملت للنووی أدوات الحديث والفقه، قام بتدريسهما فی المدرسة الإقبالية التی أنشأها جمال الدين إقبال سنة ۶۰۳ ه، ثم قام بالتدريس فی المدرسة الركنية التی أسسها ركن الدين منكورس، والمدرسة الخَلَفية التی أقامها خلف الدين سليمان، ثم ولی دار الحديث سنة ۶۶۵ هفلم يأخذ من معلومها شيئاً حتى توفى ...

شمائله: كان على جانب عظيم من الورع والزهد؛ قال الذهبی: كان عديم الميرة، و الرفاهية، والتنعم مع التقوى، والقناعة، والورع، والمراقبة لله تعالى فی السر والعلانية، وترك رعونات النفس من ثياب حسنة، ومأكل طيب، وتجمل فی هيئة، بل طعامه جِلْف (۱) الخبز بأيسر إدام، ولباسه ثوب خام، وسختِيانية (۲) لطيفة.

وكان لايأكل من فاكهة دمشق لما فی ضياعها (۳) من الحيلة والشبهة، وكان لايتقوت مما يأتی من بلده من عند والديه، ولا يأكل إلّا

۱- الجلف: الجاف الشديد.

۲- السختيانية: جبة تلبس فوق الثوب.

۳- الضياع: جمع ضيعة بفتح الضاد وسكون الياء وهی الحديقة، أو القطعة المزروعة من الأرض.

ص: ١٦٣

أكلة واحدة فی اليوم والليلة بعد العشاء الآخرة، ولا يشرب إلّا شربة واحدة عند السحر، ولم يتزوج، وكان كثير السهر فی العبادة والتصنيف، ولذا قال ابن السبكی: إنه كان سيداً حصوراً وزاهداً، لم يبال بخراب الدنيا، إذا صيّر دينه ربعاً معموراً له الزهد والقناعة، ومتابعة السالفين من أهل السنّة والجماعة، والمصابرة علی أنواع الخير، لا يصرف ساعة فی غير طاعة، كانت عليه سكينة ووقار فی البحث مع العلماء وفی غيره، وكان آمراً بالمعروف، ناهياً عن المنكر، يواجه بهما الملوك والأمراء، ويكتب إليهم الرسائل ناصحاً بالعدل فی الرعية، وإبطال المكوس، (١) وردّ الحقوق إلی أربابها؛ قال أبوالعباس بن فرج: كان الشيخ قد صارت إليه ثلاث مراتب، كل مرتبة منها لو كانت لشخص شُدت إليه الرحال، المرتبة الأولی: العلم، الثانية: الزهد، الثالثة: الأمر بالمعروف و النهی عن المنكر.

وقال ابن كثير: إنه قام علی الظاهر فی دار العدل فی قضية الغوطة لما أراد وضع الأملاك علی بساتينها فردّ عليهم ذلك، ووقی الله شرها بعد أن غضب السلطان، وأراد البطش به، ثم بعد ذلك أحبه وعظمه، حتی كان يقول: أنا أفزع منه.

وفاته: سافر فی آخر عمره إلی بلده نوی بعدما حج وزار القدس ووصل الخليل، فمرض بها عند والديه، وتوفی ليلة الأربعاء لست بقين من رجب سنة ٦٧٦ ه. (٢) ۵. الحافظ أبوالعباس أحمد بن عبدالله بن محمد بن أبی بكر محب الدين الطبری ثم المكی، (٦١۵ ه- ٦٩۴ ه)

مؤلف كتاب: القری لقاصد أم القری، الطبعة الثانية، تحقيق مصطفی السقا؛ مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفی البابی الحلبی وأولاده، ١٣٩٠ ه/ ١٩٧٠ م.

١- المكوس: بضم الميم جمع مكس وهو ما يفرضه الحاكم من الإتاوة عن السلع التی تباع أو تجلب وغير ذلك.

٢- ۵ ـ ٩.

ص: ۱۶۴

يـذكر محقق الكتاب الأديب الكبير مصـطفى السـقا، فی التنويه بالكتاب ومؤلفه قائلًا: مُؤلّف هذا الكتاب أحد أعلام المحَدِّثين وفقهاء الشـافعيَّة، الحافظ القُـدْوة، أحمـد بن عبـدالله، مُحِبُّ الـدين الطَّبرىّ، أبوالعباس وأبوجعفر، (١) فَرْع دَوْحـة كـبيرة من دَوْحـات الشَّرف والرِّياسـة فی العلـم والْحَسَب، ينتهی نسبُهم إلى الحُسـين ابن علیّ بن أبی طـالب، رسْـخت أصـولهم فی طَبَرسْـتان من بلاـد العجم فی الشرق، وامتـدت فروعهم إلى أُمّ القُرى فی بلاـد الحجـاز، وتوراث هو وبنو أعمامه وأبناؤهم وأحفادهم، مناصب التـدريس، والقضاء، والخطابـة، وإمامـة الحرم المكی نحو ستة قرون، وكانوا أكبر أصحاب البيوتات بمكـة، حتی كان الأشـراف حُكام مكة لايَعْدِلون بهم أحداً فی الشرف والصِّهْر والنّسَب.، وكان نساء هذه الأسرة يُبارين فحوُل الرجال فی رفع مَنار العلم، والاستباق إلى غايات المجد، حتی خلّد التاريخ ذكرهن فی الغابرين؛ قال الفاسیُّ مؤرخ مكة فی كتابه (العقد الثمين):

وله تواليف حسـنة فی فنون العلم ...، وننقـل هـذا من التاريـخ شـهادات تسـتحق أن تكتب بـأحرف من نور، عن المؤلف وأسْـرته التی طَبَّقَت شهرتها الخافِقَيْن:

قال العلامة شمس الدين الذهبی فی ترجمة المؤلف، فی كتابه (تذكرة الحفاظ) طبع حيدر أباد (۲۵۵: ۴):

(الإمـام المحـدِّث المُفْتِی، فقيه الحَرَم، محبُّ الـدين أبوالعباس أحمـد بن عبـدالله بن محمـد ابن أبی بكر الطبَّرى، ثم المكی، الشافعی، مصـنف الأحكـام ولـد سـنة خمس عشـرة وسـتمائة، وسَـمِع مـن أبی الحسـن بن المُقَيِّر البغـدادی، وابن الْجُميزی، وشُـعيب الزعفرانی، وعبدالرحمن بن أبی حِرْمی، وجماعة، وتَفَقَّه، ودَرَّس، وأفتی، وصنَفَّ، وكان شيخ الشافعية، ومحدِّث الحجاز.

رَوَى عنه الدِّمْياطی من نظمه، وأبوالحسن العطَّار، وأبومحمد بن البرزالی، وآخرون؛ وكان إماماً صالحاً زاهداً كبير الشأن، روى عنه

١- لم يكنه بأبی جعفر إلّا السيد محمد مرتضی الزبيدی فی تاج العروس.

ص: ۱۶۵

أيضاً ولده قاضى مكة، وكتب إلىّ بمرويّاته، توفى فى جُمَادى الأولى أربع وتسعين وستمأة).

وقال السُّبْكى فى طبقات الشافعية، ۸: ۵، ۹: أحمد بن عبدالله بن محمد بن أبى بكر بن محمد بن إبراهيم، الحافظ أبوالعباس مُحِبُّ الدين الطبرى، ثم المكى، شيخ الحرم، وحافظ الحجاز بلا مُدافَعة، مولده سنة عشر (۱) وستمائة فى جمادى الآخرة.

ومن كُتب المحبِّ الطبرى غير ما ذكره الذهبى والسبكى:

۱. كتاب (خلاصة سِيَر سَيِّد البَشَر (ص)).

۲. كتاب (صَفْوَة القِرَى، فى صفةِ حَجَّة المصطفى (ص)، وطَوْفه بأُمّ القُرَى). عدد ورقاته ۲۲ وجدتهما ضمن مجموعة فى علم التاريخ (تراجم وسير رقم ۴) بدار الكتب المصرية.

۳. السمط الثمين، فى مناقب أمهات المؤمنين؛ طبعة راغب الطباخ فى حلب.

۴. ذخائر العُقبى، فى مَناقب ذوى القربى؛ طبعة القدمى بمصر سنة ۱۳۵۶ ه.

۵. كتاب فى صفة حجة النبى (ص)؛ أنظر: ۱۳۸ من هذا الكتاب.

۶. الإمام عزالدين بن جماعة الكنانى، عبدالعزيز بن الإمام بدر الدين محمد بن إبراهيم الدمشقى ثم المصرى (۶۹۴ ه-- ۷۶۷ ه-).

مؤلف كتاب: هداية السالك إلى المذاهب الأربعة فى المناسك، الطبعة الأولى، حققه على نسخة بخط المصنف، ونسخ مأخوذة عنه وخرج أحاديثه وعلق عليه وكمل فوائده الدكتور نورالدين عتر؛ بيروت، دارالبشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، ۱۴۱۴ ه-/ ۱۹۹۴ م.

يبدأ المحقق ترجمة المؤلف بالفقرة التالية:

۱- تقدم فى كلام الذهبى أنه ولد سنة ست عشرة وستمأة. والصواب أنّ ميلاده سنة خمس عشرة وستمائة كما فى العقد الثمين للفاسى.

ص: ۱۶۶

اسـمه ونسـبه: هو الإمام عزالـدين عبدالعزيز بن الإمام بدرالدين محمد بن إبراهيم ابن سـعدالله ابن جماعة، (۱) بن صـخر الكِنانى، (۲) الحَمَوى الأصل، ثم الدمشقى، ثم المصرى.

اشـتهر بلقبه (عزالـدين) حتى غلب عليه فى كتب التاريخ، ويلقب أيضـاً (العز بن‌جماعـة) اختصاراً، (۳) وكنيته (أبوعُمَر)؛ و (الكنـانى) نسبةً إلى كنانـة، قبيلة عربية تُنسب إلى كنانة، وهو الجد العاشـر للنبى (ص)، ويُنسب أيضاً (الحَمَوى) لكون أصـله من حماة، ولد أبوه الإمام بدرالدين محمد بن إبراهيم فيها سنة ۶۳۹، كما يُنسب (الدمشقى) لولادته فى دمشق، و (المصرى) لإقامته فيها.

مولـده ونشأته: ولد الإمام عزالدين عبدالعزيز ابن جماعة سـنة أربع وتسـعين وسـتمائة من الهجرة، (۴) فى شـهر المحرم، (۵) فى التاسع عشر منه، (۶) وكانت ولادته فى مدينة دمشق المحروسة، فى

۱- كذا جاء نسبه إلى جماعة فى كتابنا هذا: عبدالعزيز بن محمد بن إبراهيم بن سعدالله بن جماعة.

۲- هكـذا نسـبه الحافظ ابن حجر العسـقلانى فى الـدرر الكامنة فى أعيان المائة الثامنة، ۴۸۹: ۲، والشوكانى فى البـدرالطالع، ۳۵۹: ۱، واقتصـر تاج الدين عبدالوهاب بن على السـبكى على نسبه إلى جده «جماعة» فى الطبقات الشافعية الكبرى، ۷۹: ۱۰، وسيأتى العزو إليه باسم "السبكى "وكذا عبدالرحيم بن الحسن الإسنوى فى طبقات الشافعية، ۱۸۶: ۱، وسنقتصر فى العزو إليه على "الإسنوى. "لكن وقع فى طبقات الشافعية لأحمد بن محمد قاضـى شبهة، ۱۰۱: ۳ ":ابن جماعة بن على بن جماعة "طبع‌عالم الكتب؛ وسـنعزو إليه ب "-ابن قاضى شبهة. "وقال تقى الدين الحسنى الفاسى ":ابن على بن حازم بن صخر الكنانى. "أنظر العقد الثمين فى تاريخ البلد الأمين، ۴۵۷: ۵، تحقيق فؤاد السيد.

۳ "- كثر هـذا الاختصـار فى ألقـاب المتأخرين، فيقولون فى تاج الـدين «التاج» وفى جلال الـدين "الجلال، "وهكـذا ...، وقـد راجعنا ترجمة كل مَن له صلة بدراسة الإمام ابن جماعة، وأوردنا ما تمس إليه الحاجة "المحقق.

۴- السبكى، ۷۹: ۱۰.

۵- ابن قاضى شبهة، ۱۰۱: ۳.

۶- الدرر الكامنة، ۴۸۹: ۲.

ص: ۱۶۷

المدرسة العادلية الكبرى، بمنزل والده الإمام بدر الدين محمد بن إبراهيم بن سعد الله ابن جماعة، المحدّث الفقيه القاضى، الذى كان قاضى القضاة بالشام ...

نشاطه العلمى: اشتغل الإمام عزالدين عبدالعزيز بن جماعة فى مختلف جوانب العلم، تعليماً، وتطبيقاً فى وظيفة القضاء، وتصنيفاً، ولم يقتصر على جانب دون جانب فى حياته العلمية.

أما التدريس فقد بدأه من سن مبكرة، وهو ابن عشرين سنة، واستمر فيه إلى أن مات، قال ابن قاضى شبهة: (ودرّس من سنة أربع عشرة)، (۱) وفى الدرر الكامنة: (ودرّس من سنة ۱۴ إلى أن مات). (۲) فمن وظائفه فى التدريس: (تدريس زاوية الإمام الشافعى بمصر، وتدريس الفقه بجامع طولون ونظره، وتدريس جامع الأقمر ونظره، وغير ذلك من الشرف والوظائف)، (۳) مثل (تدريس الخشابية)؛ (۴) كما كان له أيضاً وظيفة الخطابة. (۵) أما التأليف فقد كان له فيه حظ موفور، يتجلى فى مجموعة الكتب القيمة التى ألّفها، وقد ظهر لنا أنه كان يفيد فى التصنيف من المجاورة فى الحرمين، والتى كان يكثر منها، وقد وجدنا فى آخر النسخة التى بخط المصنف: (وفرغ من كتابتها مؤلف الكتاب عبدالعزيز بن محمد بن إبراهيم بن سعد الله ابن جماعة الكِنَانِىّ الشافعى- غفر الله لهم- يوم الأربعاء، الثانى والعشرين من صفر، عام خمسة وخمسين وسبعمائة، بالمدينة الشريفة، على ساكنها أفضل الصلاة والسلام)؛ انتهى.

وهذا النص نقله بحروفه عبدالوهاب بن عمرالحسينى الذى قابل نسخة الظاهرية على نسخة الإمام الفيروزآبادى، أثبته بخطه

۱- ابن قاضى شبهة، ۱۰۱: ۳.

۲- الدرر الكامنة، ۴۸۹: ۲، قال فى ذيله "فى نسخة ۲۴ "قلت: لكن الصواب ۱۴، لأنه ثبت كتابةً عند ابن قاضى شبهة.

۳- السبكى ۸۹: ۱۰.

۴- كما فى ابن قاضى شبهة ۱۰۲: ۳.

۵- السبكى والدرر، فى الموضعين السابقين.

ص: ۱۶۸

فى آخر المجلد الأول نقلًا عن الفيروزآبادى، فقال: (وجدتُ بخط الشيخ مجد الدين: (۱) وفرغ من كتابتها مؤلف الكتاب ...) إلى آخر ما ذكرناه بحروفه.

وهذا يوافق سنة استقالته الأولى لأجل الحج والمجاورة، سنة ۷۵۴، (۲) فيوافق الحج هذه السنة، والبقاء فى المجاورة إلى شهر صفر وما بعده من سنة ۷۵۵ ه- وكانوا يخرجون للحج من شهر رجب.

عبادته: تلقى الإمام عزالدين بن جماعة العلم والعمل جميعاً من مشايخه، ولاسيّما والده الذى عرفنا شهادة الأئمة له بالعلم، والعمل، والورع، حتى إنه رفض راتب القضاء لما وجد نفسه فى سعة، ولما ولى على الإشراف على المدرسة الكاملية، أعاد إلى الوقف ما أخذه منها أيام طلبه للعلم فيها، لأنه اطلع على أنّ شرطها مبيت الطالب فيها، وكان هو لايبيت فيها. (۳) كذلك نجد العز بن جماعة يسلك طريق أهل التَّعَبُّد فى حياته، فهو يكثر من الحج والمجاورة، كما شهدوا له بذلك، وبهذا يخلو الجو للعبادة، والتوجه بكليته إلى الله تعالى، فى الحرمين الشريفين، ما لا- يخلو له فى مصر، حيث المنصب، والمجتمع، والأشغال الكثيرة؛ ويجد الفراغ أيضاً للتأليف والبحث العلمى.

وكذلك نجد فى العز بن جماعة رجل الإصلاح القضائى، لِمَا أجْراه فى تعيين القضاة وإدارة العمل القضائى، ... ورجل الإصلاح الدينى فى المجتمع بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

ومن أمثلة ذلك ما نجده فى كتاب الحج هذا من تنبيه على منكرات ومخالفات لأهل زمنه يحذِّر الناس منها، وكذلك ما يحدثنا هو نفسه فى هذا الكتاب كيف سعى لتغيير المنكر بنفسه، وأزال بدعته فى الطريق بين الحرمين، على الرغم من أنه كان بعيداً عن سلطانه.

۱- هو الشيرازى الفيروزآبادى صاحب القاموس: ۵۹- ۶۰.

۲- أنظر: ۲۰- ۲۱.

۳- أنظر: ۱۱.

ص: ۱۶۹

قال فى الباب الخامس: وبعد هذه المنزلة قُبيل قاع البَزْوَة شِق فى جبل هناك على يمين الذاهب إلى مكة المشرفة، فُتِن العوام به يزعمون أن سيدنا رسول الله (ص) صلى فيه، وليس لذلك أصل.

ومررت به سنة تسع وأربعين وسبعمائة قبيل طلوع الشمس، فرأيت فيه زحمة، ورأيت النساء مختلطات بالرجال، وهو يصلون به فى هذا الوقت المكروه، فسألتُ بعضهم عن صلاته؟ فقالوا: تحية البقعة! فنهيتم عن ذلك، وحذرتُهم من العَوْد إليه ... (۱) أما الفقه فقد طلبه وحصّله من أئمة زمنه، واشتغل فيه تدريساً كما مر، وتصنيفاً، وتخريجاً لأدلته، قال ابن رافع: (جمع شيئاً على المهذب، وعمل المناسك الكبرى، والصغرى، وخرّج أحاديث الرافعى، وتكلم على مواضيع من المنهاج). (۲) وهذه كلها فى الفقه، فكيف يكون غير ماهر فيه، وله كل هذا الاشتغال به.

بل إنّ الإمام عزالدين بن جماعة لم يقتصر على الفقه الشافعى الذى تخرّج فيه، حتى تَجاوزه إلى سائر المذاهب الأربعة وأدلتها، وهذا كتابه (هداية السالك إلى المذاهب الأربعة فى المناسك) خير وثيقة، وأقوى برهان على رسوخه فى المذاهب الأربعة، وإحاطته بمصادرها، ومعرفة رجال الفتوى فى كل مذهب منها، مما لا يمكن أن يصدر إلّا عن فقيه عميق المعرفة، دقيق التمييز، ليس فى مذهب واحد فحسب، بل فى كل المذاهب المعمول بها فى الأمصار الإسلامية ...

وفاته: كان الإمام أبوعمر عزالدين عبدالعزيز بن جماعة قد بلغ من العمر لدى استقالته من القضاء اثنتين وسبعين سنة، فخلّى نفسه للعبادة والحج والزيارة، لتوافيه منيته فى السنة التالية، وهو على أحسن حال وأكمله.

قال الحافظ ابن حجر: وحج القاضى عزالدين من سنته وجاور إلى أن مات فى السنة المقبلة، وكان يقول: أتمنى أن أموت فى أحد

۱- الفرع الرابع عشر: ۳۶۲؛ ولم يبق لهذا الشق وجود الآن ولله الحمد.

۲- الدرر الكامنة ۴۸۹: ۲.

ص: ۱۷۰

الحرمين معزولًا عن القضـاء، فنـال أمنيته فى الأمرين، ودفن بالقرب من الفضـيل بن عياض بباب المعلاة. (۱) وقال معاصـره الإمام تاج الـدين السـبكى: واسـتمر على الزّاويـة، وجـامع طولون وجـامع الأقمر- يعنى اسـتمر على دروسـها بعـد الاسـتقالة- وانفصل عن القضاء ومتعلقاته إلى أوان الحج، أخبره فقير أنه رأى النبى (ص) فى المنام يقول له: (فلان أوحشنا)، وذكر هو أنه رأى والده يقول فى المنام: (الـذى رآه الفقير صـحيح)، فَحَـجّ وجاور بمكـة، إلى جمادى الأولى، توجه إلى زيارة النبى (ص) وعاد إلى مكـة، فأقام بها ثلاثة أيام معافى، ثم مرض فاسْتَمَرّ به المرض عشرة أيام، فَتُوُفّىَ فى عاشر جمادى الآخرة سنة سبع وستين وسبعمائة بمكة، ودُفِنَ فى حادى عشر، بين الفضيل بن عياض، والشيخ نجم الدين الأصفهانى.

ويسجل الإمام ابن كثير وهو معاصر لابن جماعة نبأ وفاته فى أحداث سنة ۷۶۷ ه- ويبرزها تحت عنوان خاص، فيقول:

(وفاة قاضـى القضاة عزالدين بن جماعة الشافعى: فى العشـر الأول من شـهر شـعبان قدم كتاب من الديار المصـرية بوفاة قاضـى القضاة عزالـدين عبـدالعزيز بن بدرالـدين محمـد بن جماعة بمكّة شـرفها الله، فى العاشـر من جمادى الآخرة، ودفن فى الحادى عشـر فى باب المعلّى، وذكروا أنه توفى وهو يقرأ القرآن، وأخبرنى صـاحب الشـيخ محى الـدين الرحبى حفظه الله أنه كـان يقول كثيراً: (أشـتهى أن أموت وأنا معزول، وأن تكون وفاتى بأحـد الحرمين)، فأعطاه الله ما تمناه، عزل نفسه فى السـنة الماضـية، وهاجر إلى مكة، ثم قدم إلى المدينة لزيارة رسول الله (ص) ثم عاد إلى مكة، وكانت وفاته بها فى الوقت المذكور، فرحمه الله وَبَلَّ بالرحمة ثراه.

وقـد كان مولـده فى سـنة أربع وتسـعين، فتوفى عن ثلاث وسـبعين سـنة؛ وقـد نال العِزُّ عِزّاً فى الدنيا، ورفْعَةً هائلة، ومناصبَ وتداريس كباراً، ثم عَزَلَ نفسه، وتفرّع للعبادة، والمجاورة بالحرمين الشريفين، فيقال له ما قُلْتُهُ فى بعض المراثى:

۱- الدرر الكامنة ۴۹۰: ۲.

ص: ۱۷۱

فکأنک قد أعلمت بالموتِ حتی* تَزَوَّدْتَ له من خیار الزاد. (۱) ثناء العلماء علیه: احتل الإمام أبوعمر عزالدین عبدالعزیز بن جماعة، مکانة هامة عالیة فی التاریخ العام، حتی سُجِّلَتْ وقائِعُ حیاته فی أحداث التاریخ، بحسب وقتها من السنین، کما احتل مکانة عالیة هی مکانة الإمامة فی العلم، فاتفقوا علی وصفه بها، وأثنوا علی علمه وسیرته.

قال معاصره جمال الدین عبدالرحیم الإسنوی: نشأ فی العلم و الدین، ومحبة أهل الخیر، ودّرس وأفتی، وصنف تصانیف کثیرة حسنة، وخطب بالجامع بمصر، وتولی الوکالة الخاصة والعامة، والنظر علی أوقاف کثیرة، ثم قضاء القضاة بالدیار المصریة فی جمادی الآخرة سنة ثمان وثلاثین وسبعمائة، فسار فیه سیرة حسنة، وکان حسن المحاضرة، کثیر الأدب، یقول الشعر الجید، ویکتب الخط الحسن السریع، حافظاً للقرآن، سلیم الصدر، محباً لأهل العلم، یشتغل علیهم الکثیر ... (۲)ویقول الإمام الذهبی وهو معاصر له أیضاً توفی سنة ۷۴۸ ه- قبله بنحو عشرین سنة: (قدم- أی والده- علینا بولده طالب حدیث فی سنة خمس وعشرین، فقرأ الکثیر، وسمع، وکتب الطباق، وعُنِیَ بهذا الشأن، وکان خَیِّراً صالحاً، حسن الأخلاق، کثیر الفضائل، سمعت منه، وسمع منی ...) وأثنی علیه بالتَّصَوُّن والدیانة. (۳) وقال ابن قاضی شبهة: قاضی القضاة، شیخ المحدثین، برکة المسلمین، عزالدین أبوعمر ...، نشأ فی طلب العلم، وسمع الکثیر، وحدّث، وأفتی، وصنف، وکان کثیر الحج والمجاورة. (۴) وهذا إمام من أئمة الفقه الشافعی، ومن أئمة الحدیث والجرح والتعدیل، وهو قاضی قضاة دمشق الإمام تاج الدین السبکی، المعاصر للإمام عزالدین بن جماعة یقول فیه: کان نَسَمَةً سعیدة ...، محباً

۱- البدایة والنهایة ۳۳۴: ۱۴، وفیه سقط وتحریف قوّمناه هنا.

۲- الإسنوی ۱۸۷: ۱.

۳- ابن قاضی شبهة ۱۰۳: ۳؛ وانظر الدرر الکامنة ۴۸۹: ۲.

۴- ابن قاضی شبهة ۱۰۱: ۳.

ص: ۱۷۲

للحديث ولسماعه، معمورَ الأوقات بذلک، نافذ الكلمة، وجيهاً عند الملوک، كثير العبادة، كثير الحج والمجاورة، ونال ما لم يَنَلْهُ أحدٌ قبله، مِنْ مَزيد السعد، مع حسن الشهرة، ونفاذ الكلمة، وطول المدة، وكثرة السكون. (۱) وقال الإمام تقى الدين محمد الحسنى الفاسى المكى: (كان سعيد الحركات، متين الديانة، كثير العبادة، له وقع فى النفوس، معظماً عند الخاصة والعامة بحيث بلغ من أمره أنّ السلطان الملك الناصر محمد بن قلاوون أغدق الولايات فى الممالك لمن يعينه، وهو مع ذلك مطّرح الجانب. (۲) وقال السيوطى فيه: الحافظ الإمام قاضى القضاة عزالدين أبوعمر ... أخذ عنه العراقى، ووصفه بالحافظ. (۳) آثاره العلمية: أثنى العلماء على الإمام أبى عمر عزالدين عبدالعزيز بن جماعة بالفضل فى الفقه والحديث، وبدأبه على الاشتغال، قال الفاسى: وله نظم، وما زال يكتب ويُسمِعُ، ويشتغل ويصنف، حتى وفاته ... (۴) وكانت مؤلفاته فى مختلف العلوم الشرعية، والعقلية، والتطبيقية، حتى فاخروا به الأمم الأخرى ... (۵) وقد خلدت العزّ بن جماعة مؤلفات قيّمة ومتنوعة، وصفها الإسنوى بقوله: وصنف تصانيف كثيرة حسنة؛ انتهى.

ومن هذه التصانيف مايلى:

۱. كتابه الكبير فى المناسک على مذاهب الأئمة الأربعة، فى

۲.

۱- ابن قاضى شبهة ۸۱: ۱۰.

۲- العقد الثمين فى تاريخ البلد الأمين ۴۶۰: ۵، ومراد العبارة الأخيرة الزهد بهذه المناصب.

۳- طبقات الحفاظ للسيوطى: ۵۳۶؛ وانظر نحوه فى ذيل تذكرة الحفاظ للحسينى: ۴۱، والعراقى هو الإمام عبد الرحيم بن الحسين، أميرالمؤمنين فى الحديث.

۴- العقد الثمين: ۴۵۸.

۵- شذرات الذهب ۱۳۹: ۷.

ص: ۱۷۳

مجلدين، وهو كتاب (هداية السالك إلى المذاهب الأربعة فی المناسک) ...، قال ابن قاضی شبهة: (مشتمل على نفائس وغرائب).

۳. (تخريج أحاديث الرافعی) فی مجلدين، قال ابن قاضی شبهة: (وهو كتاب نفيس جليل)، قلت: وعوّل عليه الحافظ ابن حجر فی كتابه (تلخيص الحبير).

۴. (المناسک الصغرى)، وقد طبع بتحقيق الدكتور حسين بن سالم الدهمانی التونسی، ومنه نسخة خطية قديمة فی المكتبة الظاهرية، قال فی مطلعه: أما بعد، فهذا مختصر مناسک الحج اختصرت فيه من منسكی الكبير على مذاهب الأئمة الأربعة ورتبته على ستة أبواب ...، ويقع هذا المختصر فی أربع وعشرين ومائة صفحة.

۵. (السيرة الكبرى).

۶. (السيرة الصغرى).

۷. شرح على المذهب للشيرازی، لم يكمل، قالوا: (جمع شيئاً على المذهب).

۸. تعليق على مواضع من منهاج الطالبين للنووی. وقال بعض المتأخرين: (صنف شرحاً على المنهاج لم يكمله). (۱) ۹. (التساعيات فی الحديث)، (۲) وهی أحاديث بينه فيها وبين النبی تسع وسائط فقط، أخرجها أبوجعفر محمد بن عبداللطيف بن الكويک. (۳)

۱۰.

۱- ابن قاضی شبهة ۱۰۲: ۳- ۱۰۳؛ والدرر الكامنة ۴۸۹: ۲، ولم يذكر أی كتاب سيرة، وذكر فی كشف الظنون السيرة الصغرى ۱۰۱۳: ۲؛ والمناسک الكبرى ۱۸۲۹: ۲ و ۲۰۳۰).

۲- الأعلام، للزركلی ۲۶: ۴. طبع دارالملايين.

۳- كشف الظنون لحاجی خليفة ۴۰۳: ۱.

ص: ۱۷۴

۱۱. (نزهة الألباب فیما لا یوجد فی کتاب). (۱) ۱۲. (أنس المحاضرة بما یستحسن فی المذاکرة) قال الزرکلی: (وهو مجلد ضخم رأیته فی مغنسیا). (۲) "(۳) ۷. الإمام العلامة الحافظ أبوالطیب تقی الدین محمد بن أحمد بن علی الفاسی المکی المالکی، (۷۷۵ ه- ۸۳۲ ه)

مؤلف کتاب: شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام؛ الطبعة الثانیة، مقابلة، وتحقیق أیمن فؤاد سید، ومصطفی محمد الذهبی، دار إحیاء الکتب العربیة، ۱۹۹۹ م

حیاة الإمام تقی الدین الفاسی المکی:

... کان الفاسی یلقب بتقی الدین، ویکنی أبا الطیب، وکان قاضی المالکیة بالحرم الشریف، وقد ولد فی لیلة الجمعة لعشرین من ربیع الأول عام ۷۷۵ هبمکة المکرمة، ونشأ بها، وتتلمذ علی علمائها وأهل الفضل فیها، وعنی بالحدیث، فقرأ وسمع کثیراً من الکتب، وروی کثیراً من الأحادیث، وقد أجازه کثیر من العلماء الأعلام، وقرأ علیهم، وأخذ عنهم، ومن هؤلاء:

۱. الإمام العلامة قاضی مکة جمال الدین محمد بن عبدالله بن ظهیرة القرشی المخزومی المکی. (۴) ۲. جده لأمه قاضی القضاة کمال الدین أبوالفضل محمد بن

۳.

۱- الأعلام وهو فی کشف الظنون ۱۹۴۰: ۲، منه نسخة فی الجامعة الأردنیة، کما فی فهرس المخطوطات العربیة المصورة ۲: رقم ۳۳۸.

۲- المرجع السابق، وذکر الرقم ۵۲۸۶ وقال: أنجزه سنة ۷۶۲ ه.

۳- ۷: ۱- ۸، ۱۳- ۱۵، ۲۲- ۲۳- ۲۷- ۳۳.

۴- هو أحد أجداد ابن ظهیرة المؤرخ صاحب کتاب الجامع اللطیف، فی فضل مکة وأهلها وبناء البیت الشریف الذی ألفه عام ۹۵۰ ه.

ص: ١٧٥

أحمد النويرى الشافعى، خطيب مكة وقاضيها، عالم الحجاز فى عصره، والمؤرخ المشهور.

۴. ابن جده المذكور لأمه، وهو خال المؤلف، قاضى الحرمين محب الدين النويرى.

۵. الإمام أبوالمعالى عبدالله بن عمر الصوفى.

۶. العلامة اللغوى قاضى اليمن مجدالدين محمد بن يعقوب الشيرازى الفيروزآبادى (٧٢٩- ٨١٧ ه) صاحب (القاموس المحيط). (١)

٧. العلامة المؤلف الشيخ كمال الدين محمد الدميرى المصرى الشافعى، ثم المالكى، المتوفى عام ٨٠٨ ه.

٨. العلامة إبراهيم بن محمد الدمشقى الصوفى المعروف بالبرهان.

٩. الإمام المؤرخ المشهور الشيخ ابن خلدون المتوفى عام ٨٠٨ ه، صاحب المقدمة والكتاب التاريخى المشهور.

١٠. الإمام الشهاب أحمد العلائى، وروى عن كثير آخرين من العلماء الأجلاء، والفاسى مؤلف هذا الكتاب يروى غالباً عن الإمامين: أبى أحمد البرهان إبراهيم بن محمد اللخمى، وأبى الفرج الجلال عبدالرحمن بن أحمد العربى ... وكذلك أخذ عن كثير من شيوخ عصره وأئمة زمانه، وكان معاصراً لشيخ الإسلام الحافظ الشهاب أبى الفضل أحمد بن على بن حجر العسقلانى المصرى المشهور، صاحب (فتح البارى) المتوفى عام ٨٥٢ ه.

ويذكر الفاسى فى كتابه (شفاء الغرام)، (٢) أنه كان قاضى قضاة المالكية بمكة، وأنه باشر تدريس الفقه المالكى فى مدرسة السلطان الملك المنصور بمكة عام ٨١۴ هفى بدء إنشائها، وكان يقوم

١- راجع ترجمته فى ٣٨: ٣، وما بعدها من كتاب أزهار الرياض فى أخبار القاضى عياض وهو للمقرى صاحب كتاب نفح الطيب.

٢- ٣٢٩: ١ من هذا الكتاب.

ص: ۱۷۶

بالتدريس فيها فيما بين الظهر والعصر من يومى الأربعاء والخميس من كل أسبوع.

وقد ألف مؤلف هذا الكتاب كتباً جليلة مشهورة فى مقدمتها:

۱. كتابنا هذا (شفاء الغرام، بأخبار البلد الحرام).

۲. تاريخه الكبير المسمى (بالعقد الثمين، فى تاريخ البلد الأمين) ...، وقد ترجم فيه لولاة مكة وأعيانها وعلمائها وأدبائها، منذ ظهور الإسلام إلى عصره، وقد رتبه على حروف المعجم وبدأه بالمحمدين والأحمدين، وصدره بذكر رسول الله صلوات الله و سلامه عليه، وفى أوله مقدمة لطيفة تحتوى على مقاصد الكتاب. [قد طبع هذا الكتاب على نفقة معالى الشيخ محمد سرور رحمه الله تعالى، وقد صورت طباعته أيضاً].

۳. (تحفة الكرام بأخبار البلد الحرام) وهو اختصار لكتابه (شفاء الغرام)، ويسمى أيضاً (تحصيل المرام، فى تاريخ البلد الحرام).

۴. (هادى ذوى الأفهام إلى تاريخ البلد الحرام) وهو مختصر من الكتاب السابق (تحفة الكرام).

۵. (الزهور المقتطفة، فى تاريخ مكة المشرفة) وهو مختصر من كتابه السابق (هادى ذوى الأفهام). (۱) ۶. (عجالة القرى، للراغب فى تاريخ أم القرى).

۷. (الجواهر السنية، فى السيرة النبوية).

إلى غير ذلك من المؤلفات النفيسة التى كان (شفاء الغرام) أول كتاب يطبع فيها.

وفاته: وقد توفى المؤلف فى ليلة الأربعاء للثالث والعشرين من شهر شوال المكرم عام ۸۳۲ هبمكة المشرفة، بعد أن اعتمر فى السابع والعشرين من رمضان من العام المذكور، وترك وراءه آثاراً خالدة،

۱- طبع هذا الكتاب بتحقيق على عمر، الطبعة الأولى، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، عام ۱۴۲۲ ه-/ ۲۰۰۱ م.

ص: ۱۷۷

وقلما عنى أحد من العلماء بتدوين تاريخ البلد الحرام فى كتب مفيدة، كما عنى الفاسى عالم الحجاز وفقيهه ومؤرخه العظيم. (۱) ۸. القاضى برهان الدين إبراهيم بن فرحون المدنى المالكى (ت ۷۹۹ ه/ ۱۳۹۷ م)

مؤلف كتاب: إرشاد السالك إلى أفعال المناسك، دراسة وتحقيق محمد بن الهادى أبوالأجفان، قرطاج: بيت الحكمة، عام ۱۹۸۹ م.

ترجمه المحقق قائلًا: قاضى المدينة المنورة برهان الدين أبوإسحاق إبراهيم بن الشيخ أبى الحسن على بن فرحون المدنى الشيخ، الإمام، العمدة الهمام أحد شيوخ الإسلام، وقدوة العلماء الأعلام وخاتمة الفضلاء الكرام، كان فصيح القلم، كريم الأخلاق؛ أخذ عن والده وعمه، والإمام ابن عرفة، وأجازه ووالده، وابن الحباب، وابن مرزوق الجد، وابن جابر، وجماعة؛ ... عاش وهو يسكن داراً بالكراء؛ توفى فى ذى الحجة سنة ۷۹۹ ه-. (۲) ۹. الإمام أبوالبقاء محمد بن أحمد بن محمد بن الضياء المكى الحنفى قاضى مكة ومفتيها، (۷۸۹ ه- ۸۵۴ ه):

مؤلف كتاب: البحر العميق فى مناسك المعتمر والحاج إلى بيت الله العتيق (فضائل مكة والمدينة والقدس، مناسك الحج، حج النبى (ص)، رحلة الحجيج، تاريخ الحرمين وآثارهما)، الطبعة الأولى، تحقيق د. عبدالله نذير أحمد عبدالرحمن مزى، مكة المكرمة: المكتبة المكية، ۱۴۲۷ ه/ ۲۰۰۶ م

يعرض محقق الكتاب لترجمته، يقتصر العرض هنا على بعض ما جاء فيها:

۱- الجزء الأول: ۲۱- ۱۴.

۲- مخلوف، محمد بن محمد، شجرة النور الزكية فى طبقات المالكية، بيروت: دار الكتاب العربى، ت. د.: ۲۲۲.

ص: ۱۷۸

ولادته ونشأته: ولد فى ليلة تاسع المحرم، سنة (۷۸۹ ه) بمكة المكرمة، ونشأ بها، وتعلم، فحفظ القرآن الكريم، ودرس الفقه، والنحو، وأصول الدين على مشايخها ... ورحل مرات كثيرة إلى القاهرة لطلب العلم، وصاحب والده فى بداية حياته، وكانت تلك الصحبة باب الخير عليه ...

بعض مناصبه: ناب فى القضاء عن والده بمكة، ثم استقل بالقضاء بعد وفاة والده سنة ۸۲۵ ه ...

مؤلفاته: مؤلفات العالِم دليل صدق، ومرآة حقيقية تعكس شخصيته العلمية ومكانته بين العلماء ... فمن أهم مؤلفاته:

- الْمَشْرَع فى شرح المجمع (أربع مجلدات). (۱)- البحر العميق فى مناسك المعتمر والحاج إلى البيت العتيق.

- تنزيه المسجدالحرام عن بدع جهلة العوام (فى مجلد)، واختصر منه فى رسالة صغيرة. (۲)- شرحى الوافى- (الكبير و الصغير). (۳)- النكت على الصحيح- (فى الحديث). (۴)- شرح مقدمة الغزنوى فى العبادات، وسماه (الضياء المعنوى)، أو (الضياء المعنوية على المقدمة الغزنوية). (۵)- المتدارك على المدارك فى التفسير (لم يكمل، ووصل فيه إلى آخر سورة هود). (۶)- شرح البزدَوى- فى الأصول- (ولم يكمل، ووصل فيه إلى

۱- الضوء اللامع ۸۵: ۷.

۲- وطبعت هذه الرسالة ضمن أوائل رسائل لقاء العشر الأواخر بالمسجد الحرام، لعدة محققين- دار البشائر الإسلامية بيروت، وقام العمل تحت إشراف مؤسسها رمزى دمشقية.

۳- كشف الظنون: ۴۳۸.

۴- الأعلام للزركلى ۳۳۲: ۵.

۵- فهرس مخطوطات مكتبة مكة المكرمة.

۶- الضوء اللامع ۸۵: ۷.

ص: ۱۷۹

القياس). (۱)- تاريخ مكة المشرفة والمسجد الحرام والمدينة الشريفة والقبر الشريف.

ابن الضياء المصلح المجدد: كان ابن الضياء المكى مصلحاً، مجدداً من الطراز الأول فقد حارب البدع والخرافات وبخاصة ما كان يقع من ذلك فى (المسجد الحرام)، و (مشاعر الحج)، و (طرق الحجيج) وكان رحمه الله من أشدّ المنكرين على وقوع هذه المنكرات فى المسجد الحرام بجوار الكعبة المشرفة ...

وفاته: توفى رحمه الله تعالى فى ليلة الجمعة سابع عشر ذى القعدة سنة ۸۵۴ هعن عمر يناهز الخمسة والستين عاماً، قضاها فى طلب العلم، والتعليم، والتصنيف، وإحقاق الحق بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى القضاء والحِسبة، والنظر فى شئون الحرم، والأربطة وغيرها.

ودفن رحمه الله من يومه- بعد الصلاة عليه عقب صلاة العصر عند باب الكعبة- بالمعلاة جوار أبيه. (۲) ۱۰. الإمام على‌بن عبدالله بن‌أحمدالحسنى السَّمهودى (۸۴۴- ۹۲۲ ه)

مؤلف كتاب: خلاصة الوفا بأخبار دارالمصطفى (ص)؛ المدينة المنورة: المكتبة العلمية لصاحبها الشيخ محمد سلطان النمنكانى، ۱۳۹۲ ه/ ۱۹۷۲ م

قدمه الشيخ حمد الجاسر، وترجم لمؤلفه قائلًا: يعتبر الإمام على بن عبد الله بن أحمد السمهودى من أعظم مؤرخى طيبة الطيبة، بل هو أعظم من وصلت إلينا مؤلفاته منهم.

والإمام السمهودى ولد فى سمهود من قرى صعيد مصر فى شهر صفر سنة ۸۴۴ ه، وتعلم فى القاهرة، وفى سنة ۸۷۳ هانتقل إلى المدينة فاستوطنها، واتصل بعلماء الحرمين الشريفين وبغيرهم

۱- المصدر السابق.

۲- ۲۵: ۱- ۳۰، ۳۸.

ص: ۱۸۰

من علماء عصره، وقويت صلته بحكّام مصر، وخاصة الملك قايتباى الذى لقى منه حظوة وعناية، واستطاع بواسطته عمل أشياء كثيرة فى المدينة المنورة.

وللسمهودى مؤلفات من أشهرها (وفاء الوفاء) و (خلاصة الوفاء)، و هو فى هذين الكتابين لم يترك شاردة ولا واردة تتصل بالمدينة المنورة مما وصل إليه علمه إلّا ذكرها، بحيث أصبح كتاب (الوفاء) يعتبر خلاصة ما ألفه المتقدمون فى تاريخ المدينة، باستثناء تراجم أعيانها، ولا نستبعد أن يكون ألف لذلك كتاباً مفرداً فى ذلك، وقد توفى السمهودى رحمه الله فى شهر ذى القعدة سنة ۹۲۲ ه. (۱)

۱۱. على بن عبد القادر الطبرى، (ت ۱۰۷۰ ه)

مؤلف كتاب: الأرج المسكى فى التاريخ المكى وتراجم الملوك والخلفاء، الطبعة الأولى، تحقيق وتقديم أشرف أحمد الجمّال، مكة المكرمة: المكتبة التجارية، ۱۴۱۶ ه/ ۱۹۹۶ م

يذكر المحقق فى ترجمته الآتى:

اسمه ونسبه: هو على بن عبدالقادر بن محمد بن يحيى بن مجد الدين الطبرى، الحسينى، الشافعى، المكى (ت ۱۰۷۰ ه)، يرجع نسبه إلى جماعة الطبريين، وهى من أقدم البيوت التى سكنت مكة، واشتهرت هذه الجماعة بكثرة علمائها وأئمتها، فلم تخل الأسرة الطبرية فى عصر من العصور من عالم، أو إمام، أو فقيه، أو خطيب مشهور، وأول من قدم مكة من هذه الأسرة هو الشيخ رضى الدين أبوبكر بن محمد بن إبراهيم بن أبى بكر بن على بن فارس الحسينى الطبرى، قيل فى سنة سبعين وخمسمائة، وقيل فى أول التى بعدها، وقد أنجب سبعة أولاد فقهاء، قال عنهم الشيخ فخرالدين عمر بن فهد فى كتابه (البيتيين فى تراجم الطبريين): (كانوا كلهم علماء مدرسين) وسرد نسبهم إلى الحسين بن على بن أبى طالب فقال:

۱- الصفحة: ز- ح؛ العيدروس، محى الدين عبدالقادر، النور السافر عن أخبار القرن العاشر: ۵۸؛ والزركلى، الأعلام ۷:۳۰۷. ۴.

ص: ۱۸۱

أبوبكر بن محمد بن إبراهيم بن إبى بكر بن على بن فارس بن يوسف بن إبراهيم بن محمد بن على بن عبدالواحد بن على بن الحسين بن على بن إبى طالب، الحسينى، الطبرى).

وقد كان مؤلفنا مؤرخاً، وإماماً، وفقيهاً، ودارساً للحديث، قام فى حياته بخدمة التدريس، والإفتاء، فهو يقول: (فشرعت فى العلوم الشرعية والأهم المقدم، ثم صرفت الهمة للقيام بخدمتى التدريس والإفتاء، والانتصاب لجواب من سأل، أو استفتى).

كان مقيماً بمكة، وأنه تسلم وظيفة تدريس الحديث بها سنة ۱۰۴۰ ه، أى قبل وفاته بثلاثين سنة، ومما لاشك فيه أنه كان لمؤلفنا مكانة عظيمة فى مكة، ذلك لشهرة أسرته، ونجابة أفرادها علماء، وأئمة، وفقهاء، وخطباء ...

ولا ـ شك أنّ لأسرة الطبرى أثراً كبيراً فى ثقافة مؤلفنا، فهو مؤرخ، فقيه، ناثر، خطيب، مشارك فى علوم أخرى، وربما كان أكثر المؤثرين فى ثقافته الأصيلة هو والده الشيخ عبدالقادر الطبرى (ت ۱۰۳۳ ه)، ويدلل على ذلك ما يطرحه المؤلف نفسه فى كتابه، وكثرة أخذه عن والده، وتوافق الروح المنهجية والثقافية لديهما ...

مؤلفاته: كان لمؤلفنا اهتمام كبير بتاريخ مكة المشرفة، بالإضافة إلى اهتمامه بعلوم أخرى، أهمها الفقه، والحديث، وقد ترك لنا الطبرى عدة مؤلفات تناولت موضوعات شتّى، إلّا أن أغلبها ينصب على تاريخ مكة، وما تختص به هذه البلدة المشرفة، ومن مؤلفاته:

۱. (سيف الإمارة على مانع نصب الستارة)، قال فى سبب تأليفه له: فاستفتى السيد محمد أفندى الحاضرين من العلماء فى نصب ساتر حول البيت "يقصد الكعبة "تكون الفَعَلة من خلفها عند البناء، فاختلفت آراء الحاضرين، فمن قائل بالاستحسان، ومن قائل بعدمه، وكنت من المستحسنين لجعلها، وألفت فى ذلك رسالة لطيفة سميتها: سيف الإمارة على مانع نصب الستارة.

وقد ذكرها صاحب (معجم المؤلفين ۱۲۶: ۷) باسم (شن الغارة على مانع نصب الستارة)، وكذلك صاحب (هدية العارفين ۷۵۹: ۵)، و (إيضاح المكنون ۵۷: ۳).

ص: ۱۸۲

۲. (شرح الصدور وتنوير القلوب فى الأعمال المكفرة للمتأخر والمتقدم من الذنوب)، وهى أرجوزة نحو أربعين بيتاً.

۳. (تحفة الكرام بأخبار عمارة السقف والباب لبيت الله الحرام) يقول الطبرى: وقد بينت فيها جواز قلع الباب- باب الكعبة- ولو للزينة، كما صرح به العلماء.

۴. (الأقوال المعلمة فى وقوع الكعبة المعظمة).

۵. (الجواهر المنظمة بفضيلة الكعبة المعظمة).

۶. (رسالة فى بيان العمارة الواقعة بعد سقوط الكعبة).

۷. (فوائد النيل بفضائل الخيل).

۸. وأخيراً كتاب (الأرج المسكى فى التاريخ المكى وتراجم الملوك والخلفاء).

ولنتركه بين يدى القارئ يقدم نفسه، ولا يسعنا إلّا أن نقول: إنه بالفعل أهمّ الكتب التى تركها لنا علىّ بن عبدالقادر الطبرى. (۱) ۱۲. جمال الدين محمد جارالله بن محمد بن أبى‌بكر بن على بن ظهيرة القرشى، (ت ۹۸۶ ه)

مؤلف كتاب: الجامع اللطيف فى فضل مكة وأهلها وبناء البيت العتيق، مكة المكرمة: مكتبة الثقافة، ۱۳۹۲ ه-/ ۱۹۷۲ م.

هو جارالله بن القاضى أمين الدين بن ظهيرة المكى المخزومى الحنفى، ترجمه العلامة قطب الدين المكى فى تاريخه المخصوص بالحوادث فقال: شيخ الفتيا والتدريس، ومرجع العلماء، وصفوة الفقهاء بمكة المشرفة، كان مفرد زمانه فى العلم، والفضل، والدين، والتقوى؛ قرأ الفقه على الشيخ أحمد بن طولون، والشيخ محمد النجمى، والشيخ أحمد القدسى، وأكابر العلماء: كالشيخ شهاب الدين أحمد بن عبد الغفار، والشيخ بهاء الدين بن سالم.

۱- ۱۱: -۱۳.

ص: ۱۸۳

وتصدر للتدريس والفتوى وكان لطيف الذات، حسن العشرة، عظيم المروءة، توفى بمكة ليلة الأحد ثالث عشر رمضان سنة ست وثمانين وتسعمائة؛ انتهى.

قال صاحب النشر، قلت: وقد قلد المترجم إفتاء مكة المشرفة، وهو والد شيخ الشيوخ القاضى على ولصاحب الترجمة فتاوى، وتاريخ منيف مسمى بالجامع اللطيف ذكر فيه فضائل مكة ومآثرها. (۱) ۱۳. السيدعفيف الدين عبدالله بن إبراهيم بن حسن بن محمد أمين ميرغنيالحسنى المتقى المكى الطائفى الحنفى (الملقب بالمحبوب)، (ت ۱۲۰۷ ه)

مؤلف كتاب: عدة الإنابة فى أماكن الإجابة، الطبعة الأولى، تحقيق د. عبدالله نذير أحمد مزّى، مكة المكرمة: المكتبة المكية، ۱۴۲۹ ه/ ۲۰۰۸ م

يذكر محقق الكتاب فى ترجمته للمؤلف: هو عبدالله بن إبراهيم بن حسن، بن محمد أمين بن على، ميرغنى الحسنى، المتقى، المكى، الطائفى، الحنفى، الملقب: بالمحجوب (عفيف الدين، أبو السيادة) عالم، فاضل، فقيه من فقهاء الحنفية، أديب، شاعر، مشارك فى أنواع العلوم؛ ولد بمكة، ونشأ بها، وأخذ عن المشايخ الأجلّاء.

قال الجبرتى: حضر دروس الشيخ أحمد النخلى وغيره، وانتقل إلى الطائف، فسكنها فى عام ۱۱۶۶ ه، وصنف كتباً كثيرة فى العقيدة، والحديث، والفقه، والآداب الدينية، إلى أن توفى فى قرية السلامة، سنة ۱۲۰۷ ه.

۱- غازى، عبدالله محمد، نظم الدرر فى اختصار نشر النور والزهر فى تراجم أفاضل مكة من القرن العاشر إلى القرن الرابع عشر: ۶- ۷. مخطوط خاص؛ وانظر الزركلى، الأعلام ۵۹: ۷.

ص: ۱۸۴

قال عنه النبهانی: أحد أکابر الأولیاء العارفین، ... ومآثره شهیرة ومفاخره کثیرة، وکراماته کالشمس فی کبد السماء، وله مؤلفات کثیرة فی علوم شتی. ۱۴. الشیخ محمد بن أحمد بن سالم بن محمد المالکی المکی المعروف بالصَّباغ (۱۲۴۳ ه- ۱۳۲۱ ه)

مؤلف کتاب: تحصیل المرام فی أخبار البیت الحرام والمشاعر العظام ومکة والحرم وولاتها الفخام، الطبعة الأولی، دراسة وتحقیق عبدالملک بن عبدالله بن دهیش، مکة المکرمة: مکتبة الأسدی، ۱۴۲۴ ه/ ۲۰۰۴ م

یستعرض محقق الکتاب حیاة المؤلف قائلًا: اسمه، محمد بن أحمد بن سالم بن محمد المکی المالکی، المعروف بالصبَّاغ. (۱) مولده: ولد الصباغ- رحمه الله- بمکة سنة ثلاث وأربعین ومائتین وألف من الهجرة. وبها نشأ، وأما والده فلم یولد فیها بل قدم إلیها من مصر. نشأته وحیاته العلمیة: نشأ الصباغ فی رحاب البیت العتیق، ینهل من علماء زمانه، ومشایخ وقته، ومن العلماء الوافدین إلی البیت العتیق، حفظ القرآن، وطلب العلم، وتفقه علی مذهب الإمام مالک بمکة، واشتغل الصباغ بالعلم، فأخذ عن مشایخ الوقت العلماء الأعیان ... قرأ علی مفتی مکة السید أحمد زَیْنی دحلان، وقرأ علی مفتی المالکیة الشیخ حسین (الشفا)، و (موطأ الإمام مالک)، و (البخاری) فی الحدیث، وفی الفقه (حاشیة الصفتی)، و (رسالة أبی

۱- مصادر ترجمته: مختصر نشر النور والزهر: ۴۰۰؛ وفیض الملک المتعالی ۷۳: ۳؛ والأعلام للزرکلی ۲۱: ۶؛ ومعجم المؤلفین ۲۶۲: ۸؛ ونشر الریاحین ۵۲۳: ۲؛ وفهرس دارالکتب المصریة ۱۲۵: ۵؛ ومجلة المنهل ۳۴۴: ۷، وأرّخ وفاته سنة ۱۳۱۱ هوفهرس المخطوطات المصورة ۲: رقم ۶۱۴؛ وفهرس مخطوطات التراجم والتاریخ والسیرة النبویة فی مکتبة الحرم المکی الشریف: ۳۰.

ص: ١٨٥

زيد)، و (أقرب المسالك)، و (شرح الدردير على مختصر خليل)، وفى علم العربية (شرح القطر لابن هشام)، وغير ذلك من الكتب العظام.

وكان رحمه الله مؤرخاً، ذا ذكاء وحافظة جيدة، وكان من جملة المطوفين للحجاج المغاربة.

شيوخه: السيد أحمد زَيْنى دحلان (١٢٣٢ ه- ١٣٠٤ ه)، فقيه مكة مؤرخ، ولد بمكة المكرمة، وتولى فيها التدريس، وكان مفتى الشوافع بمكة، وفى أيامه أنشئت أول مطبعة بمكة، فطبع فيها بعض كتبه، له عدد من التصانيف، منها (الفتوحات الإسلامية- ط) مجلدان، و (السيرة النبوية- ط)، و (خلاصة الكلام فى أمراء البلد الحرام- ط) وغيرها، ومات فى المدينة المنورة. (١) الشيخ عبدالقادر بن على مشاط المكى المالكى (١٢٤٨ ه- ١٣٠٢ ه-): الإمام بالمقام المالكى، والمدرس بالمسجدالحرام. (٢) الشيخ حسين الأزهرى (١٢٢٢ ه- ١٢٩٢ ه): فقيه، كان مفتى المالكية فى مكة، مغربى الأصل، ينسب إلى قبيلة طرابلس الغرب، يقال لها (العصور). (٣)

مؤلفاته: لم نجد للمؤلف بعد البحث فى الكتب التى ترجمت له تأليفاً آخر غيرَ هذا التأليف الذى أسماه (تحصيل المرام فى أخبار البيت الحرام والمشاعر العظام ومكة والحرم وولاتها الفخام) ... وهو كتاب فريدٌ، قد تضمن القديمَ والجديدَ.

١- مصادر ترجمته: الأعلام للزركلى ١٢٩: ١- ١٣٠؛ ومعجم المطبوعات: ٩٩٠- ٩٩٢؛ والأعلام الشرقية ٧٥: ٢- ٧٦ ... ولادته سنة ١٢٣٢ ه؛ وحلية البشر ١٨١: ١- ١٨٣؛ وفهرس الفهارس ٢٩٠: ١- ٢٩٢؛ وهدية العارفين ١٩١: ١؛ ومعجم المؤلفين لكحالة ٢٢٩: ١- ٢٣٠؛ ونشر الرياحين للبلادى ٢٧: ١- ٢٨؛ وفيض الملك المتعالى مخطوط ورقة ٣٠- ٣١؛ وأدبيات زيدان ٢٨٨: ٤؛ والآداب العربية لشيخو ٩٧: ٢؛ وتاريخ آداب اللغة العربية لزيدان ٢٨٨: ٤- ٢٨٩؛ وفهرس التيمورية ٢٣٨: ١، ٩٨: ٣؛ وفهرس الأزهرية ٢١٦: ٦؛ واكتفاء القنوع: ٤٢٢؛ وفهرس التصوف ١٢:؛ ومجلة المنار ٣١٧: ٣٣- ٣١٩.

٢- مختصر نشر النَّور والزهر: ٢٧٤- ٢٧٥.

٣- مختصر نشر النَّور والزهر: ١٨٠- ١٨١؛ الأعلام للزركلى ٢٣٠: ٢.

ص: ١٨٦

وفاته: سافر الصباغ إلى الحجاج الذين كانوا يأتون إلى مكة من المغرب لزيارتهم، وقضاء حاجاته على عادة المطوفين، وتوفى بالمغرب سنة إحدى وعشرين وثلاثمائة وألف للهجرة، وبذلك يكون عمر الصباغ- رحمه الله- ثمان و سبعين سنة؛ وقد ذكر عبدالوهاب الدهلوى فى مجلة المنهل أن وفاته سنة إحدى عشرة وثلاثمائة وألف للهجرة؛ وهذا خطأ محض، حيث إن الصباغ انتهى من تأليف كتابه سنة ١٣٢٠ ه. كما هو مثبت فى آخر النسخة الأصل.

أثر كتاب (التحصيل) للصباغ فى المؤلفات التى أتت بعده: اعتنى المصنفون فى تاريخ مكة بكتاب الصباغ (التحصيل)، وأكثروا من النقل عنه، وذلك يدل على مكانة كتاب (التحصيل) لدى العلماء:

أ- فقد أكثر الغازى (١٢٩٠ ه- ١٣٦٥ ه) النقل عن (التحصيل) فى كتابه (إفادة الأنام بذكر أخبار البلد الحرام)، وقد بلغت المواطن التى نقل فيها من كتاب التحصيل (١٢٦) موضعاً.

ب- كما أنّ الكردى (١٣٢١ ه- ١٤٠٠ ه) نقل من التحصيل عدداً من النقول فى كتابه (التاريخ القويم)، وقد بلغت عدد النقول (٦٥) موضعاً.

ج- كما أنّ حسين با سلامة (١٢٩٩ ه- ١٣٥٦ ه) نقل من (التحصيل) فى كتابه تاريخ الكعبة المعظمة، (١٠) نصوص.

د- ونقل أحمد السباعى (١٣٢٣ ه- ١٤٠٤ ه) فى كتابه (تاريخ مكة) ثلاثة نصوص، ولكن لم نعثر عليها فى أصل المخطوط. (١) ١٥.

العلامة المحدث المسند المؤرخ الشيخ عبدالله بن محمد الغازى المكى الحنفى، (١٢٩٠ ه- ١٣٦٥ ه)

مؤلف كتاب: إفادة الأنام بذكر أخبار بلد الله الحرام مع تعليقه المسمى بإتمام الكلام.

الطبعة الأولى، دراسة وتحقيق: عبدالملك بن عبدالله بن دهيش، مكة المكرمة: مكتبة الأسدى، ١٤٢٦ ه/ ٢٠٠٥ م

١- ابن دهيش، عبدالملك ٧: ١- ١٠.

ص: ۱۸۷

ترجم المحقق يحفظه الله للشيخ عبد الله غازى ترجمة مطولة، يقتصر العرض على ما يأتى:

العالم العلامة المسنِد، المؤرخ، عبد الله بن محمد الغازى المكى الحنفى؛ (۱) ولد- كما ذكر بخط يده- بمكة المكرمة سنة تسعين ومائتين وألف للهجرة، أو واحد وتسعين. (۲) نشأ الشيخ عبدالله الغازى فى بيت والده فى جبل هندى بمكة المكرمة، وقد توفيت أمه وعبدالله لا يزال صغيراً، فنشأ يتيماً دون إخوة، فربّاه والده، وأحسن تربيته، وقد تأمل والده بابنه عبدالله خيراً بعد وفاة والدته، فاهتم بتربيته وتعليمه، فعيّن له أستاذاً وهو صغير ليعلمه القرآن الكريم، فحفظ القرآن الكريم وصلَّى به فى الناس صلاة التراويح فى المسجد الحرام، وهو ابن الثانية عشرة من العمر ... (۳) وكان عبدالله بارعاً فى اللغة العربية، وهذا قد مكّنه من نسخ كثير من الكتب بخط يده، ليحتفظ بها فى مكتبة، وذلك لعدم توفر الطباعة

۱- مصادر ترجمته: الأعلام للزركلى ۱۳۴: ۴؛ التاريخ القويم ۲۲: ۱؛ نشر الرياحين ۳۰۹: ۱؛ أعلام المكيين ۷۰۴: ۲؛ مجلة المنهل ۴۵۹: ۶؛ تشنيف الأسماع بشيوخ الإجازة والسماع: ۳۵۵؛ فيض المبدى: ۵۰؛ جريدة البلاد، عدد ۸۵۸۶ فى ۱۰/ ۵/ ۱۴۰۷ ه، وعدد ۱۰۵۹۲ فى ۱۷ / ۱ / ۱۴۱۴ ه؛ سير وتراجم: ۲۰۲- ۲۰۳؛ نظم الدرر فى اختصار نشر النور والزهر: ۲۱۵ مخطوط؛ الدر الفريد الجامع لمتفرقات الأسانيد: ۸۲؛ قرة العين للفادانى: ۲۳۳- ۲۳۴؛ أعلام الحجاز ۸۹: ۴؛ الدليل المشير: ۲۱۷- ۲۲۷؛ العلماء والأدباء الورّاقون للدكتور عبدالوهاب أبوسليمان: ۱۱۸- ۱۲۵؛ مذكرة بخط المؤلف، مذكرة بخط حفيدة المؤلف.

۲- ذكرت أغلب مصادر ترجمة المؤلف أن مولده كان عام ۱۲۹۰، بينما ذكر الكردى فى التاريخ القويم أن ميلاده كان عام ۱۲۹۱ ه- ، والحقيقة أن المؤلف ذكر فى مذكرة له كتبها بخط يده أنه ولد سنة ألف ومائتين وتسعين أو واحد وتسعين ... بل المعمول على ما ذكره الغازى بنفسه عن مولده نظم الدرر فى اختصار نشر النور والزهر: ۲۱۵ مخطوط.

۳- مذكرة المؤلف، مذكرة حفيدة المؤلف، أعلام الحجاز: ۸۹؛ قلت: وكانت طريقة الناس فى صلاة التراويح فى تلك الأيام أنهم يصلون جماعات متعددة، كل جماعة تتخذ لها إماماً، منتشرون فى أورقة الحرم وسرادقاته، فمنهم المطيل ومنهم المخفف.

ص: ۱۸۸

آنـذاك، كما أنه أتقن اللغة الهندية من والده، (۱) وقرأ بعض الكتب الفارسـية، وتعلم النحو والصرف والحساب. (۲) ... كان له حلقة تـدريس فى المسـجد الحرام عند باب الزيادة (۳) لتحفيظ القرآن الكريم؛ كما كان يـدرس الحـديث والفقه. (۴) وقال تلميذه العلامة الفادانى: كان لا يحضر مجلسه إلّا الحاذقون ... (۵) ... لقبه المؤرخون ب- (عميد المؤرخين):

قال الأستاذ الدكتور عبدالوهاب أبوسليمان: (۶) العلامة المحدث المسند عميد المؤرخين المكيين.

... قال الأستاذ طاهر الكردى: (۷) عالم فاضل، وصالح كامل، كان جارنا بمكة المشرفة.

وقال أيضاً (۸): كان صالحاً صدوقاً عفيفاً، قليل الكلام، لا يدخل فيما لا يعنيه، ولم يترك مطالعة الكتب حتى نهاية حياته.

... وفيما يلى ذكر للكتب التى ذكرتها المصادر للغازى:

۱. إفادة الأنام بذكر أخبار بلد الله الحرام؛ فى أربعة مجلدات، ونسخة أخرى فى ستة مجلدات، ونسخة أخرى سبع مجلدات ...

۲. تنشيط الفؤاد من تـذكار علوم الإسـناد. أو (إرشاد العباد إلى معرفة طريق الإسـناد) فى تراجم شـيوخه ومشايخهم، فى مجلدين وهو مخطوط.

۳. نظم الدرر فى تراجم علماء مكة من القرن العاشر إلى القرن الرابع عشر. وهو مخطوط، اختصره وسماه (اختصار نشر النور

۱- مذكرة حفيدة المؤلف.

۲- مذكرة المؤلف.

۳- باب الزيادة- أو زيادة دار الندوة-: كان يسـمى باب سويقة، وقد أنشئ فى عهد الخليفة المعتضد العباسى عام ۲۸۱ ه، تاريخ عمارة المسجدالحرام: ۱۳۱.

۴- مذكرة حفيدة المؤلف، وتشنيف الأسماع: ۳۵۶.

۵- تشنيف الأسماع: ۳۵۵.

۶- العلماء والأدباء الوراقون: ۱۱۸.

۷- التاريخ القويم ۲۳: ۱.

۸- مجلة المنهل ۲۳۷: ۸.

ص: ۱۸۹

والزهر فی تراجم أفاضل أهل مکة من القرن العاشر إلی القرن الرابع عشر).

وقد قام باختصار (نشر النور والزهر) أیضاً ونشره کلٌّ من الأستاذین: محمد سعید العامودی وأحمد علی.

۴. نثر الدرر فی تذییل نظم الدرر فی تراجم أفاضل مکة من القرن العاشر إلی القرن الرابع عشر ...

وقد أورد الغازی فیه تراجم لعلماء مکة الذین لم یرد ذکرهم فی کتاب أبی الخیر مرداد حیث توفی عام ۱۳۴۳ ه.

ویعد الکتاب مرجعاً لتراجم علماء مکة فی عصر الغازی نفسه، حیث إنه ترجم للعلماء الذین عاصرهم فی القرن الثالث عشر والرابع عشر للهجرة.

۵. مجموع الأذکار من أحادیث النبی المختار؛ وهو مخطوط ...

وفاته: بعد حیاة ملیئة بالجد والعمل والتألیف، بعد حیاة زهد وقناعة، بعد حیاة تعتبر مدرسة فی التقلّل من هذه الدنیا، لبلوغ المؤمن مبتغاه من رضی المولی عزّوجل، ومن تحصیل للعلم والشغف به. یُعَدُّ أنموذجاً یحکی لنا ویذکرنا بالسلف الصالح رضوان الله علیهم (کن فی الدنیا کأنک غریب أو عابر سبیل)، انتقل من أرض البرکة والنور إلی عالم الرفیق الأعلی- بعد أن مرض مدة من الزمن- فی ضحوة یوم الخمیس خامس شهر شعبان سنة خمس وستین وثلاثمائة وألف، عن عمر یناهز خمسة وسبعین عاماً، قضی معظمه فی التألیف والکتابة، وقد صُلِّیَ علیه بالمسجد الحرام فی وقت العصر بإمامة السید أبی بکر بن سالم البار، (۱) ودفن بالمعلاة فی دکة الشهداء، فرحمه الله رحمة واسعة. (۲) "(۳) عبد الوهاب إبراهیم أبو سلیمان

مکة المکرمة؛ ۷/ ۵/ ۱۴۳۰ ه- الموافق ۳/ ۵/ ۲۰۰۹ م.

۱- الدلیل المشیر: ۲۲۳.

۲- مذکرة حفیدة المؤلف.

۳- الجزء الأول، ص ۸، ۱۱- ۱۲، ۱۵، ۳۵- ۳۸، ۴۶- ۴۸، ۵۰.

تعریف مرکز

بسم الله الرحمن الرحیم

جاهِدُوا بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبۀ/۴۱).

قالَ الإمامُ علیّ بْنُ موسَی الرِّضا – علَیهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْیَا أمْرَنَا... یَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ یُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ کَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنـادِرُ البِحـار – فی تلخیص بحـار الأنـوار، للعلاّمـۀ فیض الاسـلام، ص ۱۵۹؛ عُیونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشـّیخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائمیۀ" الثّقافیّ بأصبَهانَ – إیرانَ: الشهید آیۀ الله "الشمس آباذی" – رَحِمَهُ اللهُ – کان أحداً من جَهابذۀ هذه المدینۀ، الذی قدِ اشتهَرَ بشَغفِهِ بأهل بَیت النبیّ (صلواتُ اللهِ علَیهِم) و لاسیَّما بحضرۀ الإمام علیّ بن موسَی الرِّضا (علیه السّلام) و بساحۀ صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللّهُ تعالی فرجَهُ الشَّریفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درایته، فی سَنَۀِ ۱۳۴۰ الهجریّۀ الشمسیّۀ (=۱۳۸۰ الهجریّۀ القمریّۀ)، مؤسَّسۀً و طریقۀً لَم یَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَی و أحسَنِ مَوقِفٍ کلَّ یوم.

مرکز "القائمیّۀ" للتحرِّی الحاسوبیّ – بأصبَهانَ، إیرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَۀِ ۱۳۸۵ الهجریّۀ الشمسیّۀ (=۱۴۲۷ الهجریّۀ القمریّۀ) تحتَ عنایۀ سماحۀ آیۀ الله الحاجّ السیّد حسن الإمامیّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَۀِ جمعٍ من خِرّیجی الحوزات العلمیّۀ و طلاب الجوامع، باللیل و النهار، فی مجالاتٍ شتّی: دینیّۀ، ثقافیّۀ و علمیّۀ...

الأهداف: الدّفاع عن ساحۀ الشیعۀ و تبسیط ثَقافۀ الثَّقَلَین (کتاب الله و اهل البیت علیهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزیز دوافع الشـّباب و عموم الناس إلی التّحَرِّی الأدَقّ للمسائل الدّینیّۀ، تخلیف المطالب النّافعۀ – مکانَ البَلاتیثِ المبتذلۀ أو الرّدیئۀ – فی المحامیل (=الهواتف المنقولۀ) و الحواسیب (=الأجهزۀ الکمبیوتریّۀ)، تمهید أرضیّۀٍ واسعۀٍ جامعۀٍ ثَقافیّۀٍ علی أساس معارف القرآن و أهل البیت –علیهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققین و الطّلاّب، توسعۀ ثقافۀ القراءۀ و إغناء أوقات فراغۀ هُواۀِ برامِجِ العلوم الإسلامیّۀ، إنالۀ المنابع اللازمۀ لتسهیل رفع الإبهام و الشـّبُهات المنتشرۀ فی الجامعۀ، و...

- مِنها العَدالۀ الاجتماعیّۀ: التی یُمکِن نشرها و بثّها بالأجهزۀ الحدیثۀ متصاعدۀً، علی أنّه یُمکِن تسریعُ إبراز المَرافِق و التسهیلاتِ – فی آکناف البلد – و نشرِ الثّقافۀِ الاسلامیّۀ و الإیرانیّۀ – فی أنحاء العالَم – مِن جهۀٍ اُخرَی.

- من الأنشطۀ الواسعۀ للمرکز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ کتبٍ، کتیبۀ، نشرۀ شهریّۀ، مع إقامۀ مسابقات القِراءۀ

ب) إنتاجُ مئات أجهزۀٍ تحقیقیّۀ و مکتبیۀ، قابلۀ للتشغیل فی الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثـّلاثیّۀِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّکۀ و... الأماکن الدینیّۀ، السیاحیّۀ و...

د) إبداع الموقع الانترنتی "القائمیّۀ" www.Ghaemiyeh.com و عدّۀ مَواقِعَ اُخرَ

ه) إنتاج المُنتَجات العرضیّۀ، الخَطابات و... للعرض فی القنوات القمریّۀ

و) الإطلاق و الدَّعم العلمیّ لنظام إجابۀ الأسئلۀ الشرعیّۀ، الاخلاقیّۀ و الاعتقادیّۀ (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسیم النظام التلقائیّ و الیدویّ للبلوتوث، ویب کشک، و الرّسائل القصیرۀ SMS

ح) التعاون الفخریّ مع عشراتِ مراکزَ طبیعیّۀ و اعتباریّۀ، منها بیوت الآیات العِظام، الحوزات العلمیّۀ، الجوامع، الأماکن الدینیّۀ کمسجد جَمکرانَ و...

ط) إقامۀ المؤتمَرات، و تنفیذ مشروع "ما قبلَ المدرسۀ" الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِکین فی الجلسۀ

ی) إقامۀ دورات تعلیمیّۀ عمومیّۀ و دورات تربیۀ المربّی (حضوراً و افتراضاً) طیلۀ السَّنَۀ

المكتب الرّئيسىّ: إيران/أصبهان/ شارع"مسجد سيّد/ "ما بينَ شارع"پنج رَمَضان "ومُفترَق"وفائى/"بناية"القائميّة"

تاريخ التأسيس: ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجرية القمريّة)

رقم التسجيل: ۲۳۷۳

الهويّة الوطنيّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البريد الالكترونى: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتى: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاكس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مكتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التِّجاريّة و المَبيعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمين ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

الميزانيّة الحاليّة لهذا المركز، شَعبيّة، تبرّعيّة، غير حكوميّة، و غير ربحيّة، اقتُنِيَت باهتمام جمع من الخيّرين؛ لكنّها لا تُوافِى الحجمَ المتزايد و المتّسعَ للامور الدّينيّة و العلميّة الحاليّة و مشاريع التوسعة الثّقافيّة؛ لهذا فقد ترجّى هذا المركزُ صاحِبَ هذا البيتِ (المُسمَّى بالقائميّة) و مع ذلك، يرجو مِن جانب سماحة بقيّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرَجَهُ الشَّريفَ) أن يُوفّقَ الكلَّ توفيقاً متزائداً لِإعانتهم - فى حدّ التّمكّن لكلّ احدٍ منهم – إيّانا فى هذا الأمر العظيم؛ إن شاءَ اللهُ تعالى؛ و اللهُ ولىّ التوفيق.



مركز القائمية اصفهان
للتحريات الكمبيوترية
www
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٠٩